João José Reis (org.)

ESCRAVIDÃO & INVENÇÃO DA LIBERDADE

Estudos sobre o negro no Brasil



CEM ANOS DA ABOLIÇÃO 1888 - 1988

MinC - MCT - CNPq
Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura
Governo José Sarney

editora brasiliense

Este livro cobre um vasto campo dentro da temática do negro em nosso país. Ele começa com os castigos na escravidão e termina com a atual discriminação do negro no mercado de trabalho. Mas não é um livro pessimista. Quem olha as belas fotos que o acompanham poderá ver que a dor da pobreza e da negação não eliminaram no negro brasileiro a vitalidade e a alegria.

Escravidão Invenção da Liberdade é um título que bem descreve o espírito desta coletânea. Neste ano em que se celebram os 100 anos da abolição da escravidão entre nós, a liberdade continua parte de um horizonte indefinido. A luta para alcançá-la começou com o primeiro escravo que aqui chegou da África, e ao longo da escravidão a luta envolveu milhões de homens, mulheres e crianças, que através da surda resistência cotidiana, do esforço para alforriar-se, através da fuga, da construção de quilombos, da organização de revoltas e de outros meios procuraram afirmar-se como gente. A abolição foi uma etapa, apenas isso. No dia seguinte ao 13 de maio a batalha prosseguiu. Hoje sabemos que em muitos sentidos a sociedade se fechou mais para os libertos e negros livres do que se fechara para os escravos. Era o medo da vingança talvez, um medo que fazia parte da culpa e que se tentou resolver com o aperfeiçoamento de uma ideologia de democracia racial.

Escravidão e invenção da liberdade

LEITURAS AFINS

- Ao Sul da História — *Hebe Maria Mattos de Castro*
- Crime e Escravidão — Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888 — *Maria Helena Machado*
- A Escravidão Africana: América Latina e Caribe — *Herbert S. Klein*
- Escravo ou Camponês? — O protocampesinato negro nas Américas — *Ciro Flamarion Cardoso*
- O Mercado de Trabalho Livre no Brasil — *Ademir Gebara*
- O Negro no Brasil — *Júlio José Chiavenato*
- Negros, Estrangeiros — Os escravos libertos e sua volta à África — *Manuela Carneiro da Cunha*
- Rebelião Escrava no Brasil — *João José Reis*
- Ser Escravo no Brasil — *Kátia M. de Queirós Mattoso*
- A Sabinada — A revolta separatista da Bahia (1837) — *Paulo Cesar Souza*
- Tumbeiros — O tráfico de escravos para o Brasil — *Robert E. Conrad*

Coleção Tudo é História

- O Escravo Gaúcho — Resistência e trabalho — *Mário J. Maestri Filho*
- A Abolição da Escravidão — *Suely Robles Reis de Queiroz*
- A Crise do Escravismo e a Grande Imigração — *Paula Beiguelman*
- Os Quilombos e a Rebelião Negra — *Clóvis Moura*

João José Reis (org.)

ESCRAVIDÃO E INVENÇÃO DA LIBERDADE

Estudos sobre o negro no Brasil

Fotografias
Holanda Cavalcanti

EM CO-EDIÇÃO COM O

editora brasiliense
1988

CNPq
CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTIFICO E TECNOLÓGICO

Copyright © dos Autores

Revisão:
Mário R. Q. Moraes
Paulo C. P. de Mello

ISBN: 85-11-13084-5

brasiliense

editora brasiliense s.a
rua da consolação, 2697
01416 - são paulo - sp.
fone (011) 280-1222
telex: 11 33271 DBLM BR

MILAGRES DO POVO

Caetano Veloso

Quem é ateu e viu milagres como eu
Sabe que os deuses sem Deus
Não cessam de brotar
Nem cansam de esperar e o coração
Que é soberano e que é senhor
Não cabe na escravidão
Não cabe no seu não
Não cabe em si de tanto sim
É pura dança
E sexo
E glória
E paira para além da história

• • •

E o povo negro entendeu
Que o grande vencedor
Se ergue além da dor
Tudo chegou
Sobrevivente num navio
Quem descobriu o Brasil
Foi o negro que viu
A crueldade bem de frente
E ainda produziu milagres
De fé no extremo Ocidente

Índice

Introdução .. 9

Parte I
A VIDA SOB A ESCRAVIDÃO

Terror na Casa da Torre: tortura de escravos na Bahia colonial — *Luiz R. B. Mott* .. 17

Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII — *Stephen Gudeman* e *Stuart Schwartz* .. 33

Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforria na Bahia, 1819-1888 — *Kátia M. de Queirós Mattoso, Herbert S. Klein* e *Stanley L. Engerman* .. 60

Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria — *Ligia Bellini* .. 73

Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia — *João José Reis* .. 87

Parte II
OPRESSÃO, RESISTÊNCIA E INVENÇÃO DA LIBERDADE

Bahia com "H" — uma leitura da cultura baiana — *Antonio Risério* .. 143

Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente — *Renato da Silveira* .. 166
O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica — *Julio Braga* .. 198
Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras — *J. Lorand Matory* .. 215
Negros e brancos no Carnaval da Velha República — *Peter Fry, Sérgio Carrara* e *Ana Luiza Martins-Costa* 232
O afoxé Filhos de Gandhi pede paz — *Anamaria Morales* 264
História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia — *Jônatas C. da Silva* 275
Pecados no "paraíso racial": o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980 — *Luiza Bairros* 289

Introdução

A singular identidade da Bahia no Brasil tem muito a ver com a densidade de sua população negra e o vigor de sua cultura de origem africana. Discutir a história e a cultura dos afro-baianos é descobrir um aspecto essencial do que a Bahia é. Mas é também entender a relação, muitas vezes mítica, do resto do Brasil com a Bahia, e a própria circunstância do negro brasileiro hoje. O sociólogo João Luís Ferreira, que baianamente fala bem mas não gosta de escrever, costuma dizer que no Brasil São Paulo é o coração da questão operária, a Bahia o coração da questão racial. O dilema racial brasileiro não se reduz às relações preto-branco, é claro, e há trabalhadores e negros — e negros trabalhadores — espalhados por todo o país. Mas não há dúvida de que naquelas duas regiões o discurso da identidade operária num caso e o da identidade étnica no outro são recorrentes e concentrados.

Esta Bahia negra, que no passado se escondia com discrição e hoje se exibe com orgulho, vem através dos tempos despertando a curiosidade dos estudiosos. O "pai" da antropologia brasileira, Nina Rodrigues, abriu na Bahia da virada do século XX uma tradição de estudos afro-brasileiros que, com maior ou menor intensidade, nunca parou. De dentro ou fora da Bahia, antropólogos, sociólogos, historiadores, lingüistas ou musicólogos se debruçaram sobre a experiência negra, observando aspectos diversos de sua religião, cultura, história e relações raciais. Disso resultou um corpo de conheci-

mento formado a partir de várias linguagens e perspectivas teóricas, metodológicas e ideológicas.

Entretanto, quando comparada a outras sociedades e regiões marcadas pela diáspora negra nas Américas, relativamente pouco se pesquisou sobre a Bahia. À parte a religião afro-baiana, fonte perene de fascínio, a bibliografia afro-baiana é lamentavelmente escassa. E mesmo sobre candomblé há todo um mundo não ligado aos terreiros tradicionais e aos grandes orixás a ser descoberto. Os estudos de relações raciais datam de muitos anos atrás, nada tendo sido publicado sobre a última década, momento em que o negro baiano assumiu uma nova postura de asserção étnica. Como isso repercutiu nas relações raciais? Qual a atitude do branco baiano diante do fenômeno? A própria movimentação negra recente carece de investigação sistemática, apesar de algumas boas idéias já terem sido impressas a respeito. As pesquisas de história da escravidão têm se expandido nos últimos anos, parcialmente devido às teses de pós-graduação na UFBa, mas o ritmo é lento ainda e os vazios são muitos: nada sobre a transição ao trabalho livre, o abolicionismo baiano, pouco sobre escravidão urbana, menos ainda sobre a rural, etc., etc. E a história do negro após a abolição? Um absoluto desconhecido.

Há muito por fazer. Este livro é uma pequena amostra do que está sendo feito.

A coletânea é dividida em duas partes, acompanhadas de um ensaio fotográfico. Na primeira parte estão reunidos trabalhos que discutem vários aspectos da escravidão. A brutalidade do sistema aparece de maneira crua no artigo de Luiz Mott, que publica e comenta um texto inédito da segunda metade do século XVIII, sobre os castigos sofridos pelos escravos de um membro da opulenta dinastia dos Garcia d'Ávila. Tanto este quanto o artigo de Schwartz e Gudeman chamam a atenção para os limites da relação paternalista que eventualmente envolvia senhores e escravos. Estes últimos autores mostram que raramente os senhores batizavam seus escravos, evitando a contradição inevitável em relações simultâneas de compadrio e servidão.

Mas o trabalho de Ligia Bellini, por outro lado, mostra que pelo menos alguns escravos foram hábeis em estabelecer uma certa cumplicidade com os senhores e através dela adquirir gratuitamente suas alforrias. Essas "alforrias afetivas" recolocam assim a questão do paternalismo, embora a autora não esteja preocupada em enten-

der tais práticas em termos de uma ideologia abrangente e sim como estratégias individuais. Mattoso, Klein e Engerman observam o fenômeno da alforria por um outro ângulo, e elaboram séries de preços da mão-de-obra cativa a partir de valores pagos pelos escravos por sua liberdade. Seus dados revelam que o preço da liberdade aumentou ao longo da segunda metade do século XIX, especialmente na década de 1860. Mesmo depois, e até às vésperas da abolição, os escravos tiveram de enfrentar um mercado menos favorável do que aquele da primeira metade do século.

Se a alforria, gratuita ou paga, representou a opção mais comum e tranqüila de escapar individualmente à escravidão, a revolta significou a solução coletiva mais turbulenta e talvez mais freqüente em certos momentos. Os escravos tanto se envolveram em movimentos populares do povo livre, comuns no Brasil após a Independência, como fizeram suas próprias rebeliões.

O movimento popular de maior vulto foi o liderado por Francisco Sabino em 1837, estudado por Paulo Cesar Souza em *A Sabinada — A revolta separatista da Bahia* (Brasiliense, 1987). No capítulo "Sabinos e nagôs", o autor analisa a posição dos rebeldes da Sabinada frente à escravidão e à inquietação negra. Eles ensaiaram timidamente a libertação dos escravos crioulos que combatessem pela causa, mas afinal predominou o respeito à propriedade escravista. Esse capítulo do estudo de Paulo Cesar Souza estava incluído originalmente nesta coletânea, mas, tendo sido já publicado em livro por esta mesma editora, nós apenas o indicamos aqui ao leitor interessado.

Talvez em parte por não confiarem nos reformadores sociais branco-mestiços brasileiros, os escravos africanos fizeram suas lutas sozinhos — à parte inclusive dos crioulos — e orientados por ideologias e organizações próprias. O artigo de João Reis examina os estudos escritos sobre as revoltas escravas baianas, em especial sobre a chamada revolta dos malês em 1835.

A segunda parte deste volume trata da experiência negra após a abolição, embora muitos autores busquem na era escravista as raízes de situações mais recentes. É o que ocorre no ensaio de Antonio Risério. Ele analisa como as culturas de matriz africana interagiram com as de origem européia e indígena para formar uma peculiar "cultura baiana", numa região que, um dia metrópole colonial, se provincializara. O autor reclama que a contribuição dos africanos

bantos não deve ser negligenciada em favor de suposto monopólio cultural nagô.

Mas os nagôs emergem fortes nos textos que tratam da religiosidade afro-brasileira. Renato da Silveira discute, numa perspectiva histórico-antropológica, a constituição do candomblé como instituição privilegiada de identidade afro-baiana. Mas ao invés da pureza nagô, tão cara a alguns acadêmicos, ele sugere que tem sido exatamente a disposição para a mudança e a adaptação num meio por vezes hostil que tem contribuído para a continuidade do candomblé como uma força social viva e a seu modo moderna. Caminho semelhante é percorrido nos dois outros trabalhos sobre o tema. A etnografia do culto de *egun* em Itaparica, de Julio Braga, demonstra que, não obstante a força da tradição, a comunidade religiosa vive ou sobrevive adaptando-se a novas situações, sempre reinventando as tradições. É sintomático que nesse culto conhecido pela fidelidade à origem iorubá um *egun* caboclo, Baba Iaô, seja festejado com especial carinho e com cantigas em "língua brasileira".

Já o texto de J. Lorand Matory é só na aparência um retorno ao "iorubacentrismo". Ele vai buscar nos discursos simbólicos sobre papéis sexuais e possessão de orixá entre os iorubás da África o fio condutor de sua análise da popularidade e difusão de pais-de-santo homossexuais no Brasil. O autor enfatiza, no entanto, a complementaridade entre o conceito de homossexualidade na mentalidade popular brasileira e o simbolismo da montaria nas estruturas sociais e rituais iorubás, criticando os que vêem na condição histórica de marginalidade do candomblé e das "bichas" a chave para entender a combinação entre os dois.

Mas certamente, em termos de ideologia hegemônica, o candomblé tem sido situado na fronteira entre o legítimo e o ilegítimo. Após a abolição, quando os negros tentaram praticar sua versão do entrudo europeu, foram criticados pela imprensa de estarem trazendo para o meio da rua o "barbarismo" do candomblé. Peter Fry, Sérgio Carrara e Ana Luiza Martins-Costa discutem a origem desse Carnaval negro, mostrando a ambigüidade das autoridades e dos periodistas diante do novo fenômeno. De início o Carnaval negro era aceito, desde que seguisse certas regras estabelecidas de boa estética e bom comportamento. Com o amadurecimento de uma ideologia racista, nem isso era aceitável. Mas, com o tempo, após escaramuças e negociações, o negro impôs sua festa. Anamaria Morales discute como a mensagem de paz do belo afoxé Filhos de Gandhi re-

presentou originalmente uma espécie de compromisso com a ordem racial e social, e como posteriormente o grupo se consolidou e se legitimou através de fortes ligações com certos poderes políticos baianos.

Um estilo militante de Carnaval afro brotou na Bahia no início da década de 70, nos anos mais duros da ditadura militar. O combate ao racismo e a celebração da história, da cultura e da estética negras tornaram-se temas de músicas, fantasias e alegorias de blocos afro e afoxés. Paralelamente surgia uma vertente mais estritamente política do movimento negro, que mais tarde organizou-se nacionalmente em torno do Movimento Negro Unificado. O debate entre "culturalistas" e "políticos" e a evolução da relação entre esses dois setores predominam nas entrevistas feitas e analisadas por Jônatas C. da Silva.

No último texto desta coletânea, de Luiza Bairros, vamos encontrar o motivo da revolta negra. Com abundância de dados estatísticos, a autora mostra que a maioria dos trabalhadores da Bahia negra têm sido objeto de uma discriminação sistemática, muitas vezes sutil, discriminação racial que se reflete em seus padrões de renda, salário e ocupação. O recente desenvolvimento capitalista da região, em geral não melhorou a situação secular de desprivilégio, piorando-a em alguns aspectos. Talvez a atual efervescência negra baiana seja também em parte expressão de uma identidade operária.

Esta coletânea é enriquecida com um ensaio fotográfico de Holanda Cavalcanti, que nos mostra imagens do cotidiano do negro baiano, imagens da Bahia.

O trabalho de organizar uma coletânea deste tipo é grande e depende do apoio de pessoas e instituições. Inicialmente quero agradecer a todos que contribuíram com seus textos e a paciência de alguns que acataram as sugestões, mais de forma que de conteúdo, do organizador. Os antropólogos Vivaldo Costa Lima e John Ryle e o historiador Paulo Cesar Souza viram nascer a idéia da coletânea e muito a incentivaram. O prof. Ubiratan Castro de Araújo, coordenador do mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBa), também apoiou todo o tempo este projeto. A FINEP, através de uma dotação à Linha de Pesquisa sobre o Negro daquele mestrado (atual NENBA — Núcleo de Estudos sobre o Negro na Bahia), financiou parte da datilografia final e das pesquisas dos alu-

nos que aqui escrevem. O apoio do CNPq foi decisivo para a publicação deste volume, fazendo com que saísse em co-edição com a Brasiliense.

Com este trabalho queremos homenagear a todos os que lutaram e ainda lutam, sob as mais variadas formas de expressão artística, política, religiosa ou intelectual, contra a discriminação racial em nosso país; e desejamos também contribuir para o debate, que promete ser intenso e profícuo, neste ano em que se avaliam os 100 anos da abolição da escravidão no Brasil.

João José Reis

PARTE I

A VIDA SOB A ESCRAVIDÃO

Terror na Casa da Torre: tortura de escravos na Bahia colonial*

Luiz R. B. Mott

"O jogo e a correia fazem dobrar o pescoço: para o mau escravo, tortura e tronco!"

Eclesiastes, 33:27.

O objetivo deste artigo é divulgar um medonho documento conservado até hoje escondido debaixo de sete chaves nos arquivos secretos da Inquisição de Lisboa: trata-se da denúncia das crueldades extremadas e inauditas praticadas contra seus escravos pelo homem mais rico da Bahia — e de todo o Brasil na segunda metade do século XVIII —, o Mestre de Campo Garcia Dávila Pereira de Aragão. Os requintes de crueldade ali descritos nunca chegariam ao nosso conhecimento, não fosse o zelo humanitário de uma testemunha corajosa que os denunciou ao Santo Ofício. Sem tal testemunho dificilmente imaginaríamos que o sadismo de um senhor de escravos chegasse a tanto.

(*) Agradeço ao CNPq a Bolsa de Pós-Doutorado que me permitiu realizar pesquisas em Portugal, em 1983, ocasião em que, graças à indicação generosa da historiadora Ana Maria Cunha, da Universidade de Lisboa, encontrei o documento aqui transcrito. Este artigo, com ligeiras modificações, foi apresentado como comunicação ao Seminário da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, Salvador, abril de 1984.

"Não surpreende, pois, que certos esmeros de perversidade se tenham constituído segredo sigilosamente guardado debaixo de sete chaves, tais aqueles preservados e cobiçados receituários de doces e bolos, bem assim de bicos e de rendas, verdadeiros patrimônios de família, passando de geração a geração no escorrer dos anos, na biqueira do tempo", diz José Alípio Goulart, autor do principal livro sobre castigos de escravos no Brasil, *Da Palmatória ao Patíbulo*. E completa inteligentemente o mesmo autor: "Barbaridades sepultadas para sempre no monturo azedo das bagaceiras, perdidas na poeira dos sumiços eternos, de vez que emudecidas as vozes capazes de as denunciarem. Malgrado, porém toda e tão apurada cautela, muitas das crueldades praticadas derrubaram as muralhas do sigilo, transpuseram as barreiras do silêncio, permitindo à posteridade horrorizada conhecer como cevavam a fúria selvagem e os bestiais instintos de certos senhores e feitores de escravos".[1] Tais comentários parecem ter sido encomendados para descrever este documento, escrito provavelmente pela mesma época que Beccaria publicava *Dei Delitti* (1764), obra fundamental no questionamento da tortura e logo colocada pela Inquisição no *Index* dos livros proibidos.

A melhor fonte para conhecermos a Casa da Torre é o livro de Pedro Calmon, *História da Casa da Torre: Uma Dinastia de Pioneiros*,[2] que informa que desde a chegada do primeiro Garcia Dávila na Bahia, criado do governador Tomé de Sousa, esta "espantosa família" nunca parou de crescer em riqueza e poder. Tendo como principal pecúlio duas cabeças de vaca, em 1551, os descendentes de Garcia Dávila tornar-se-ão os principais latifundiários e pecuaristas do Brasil Colonial, conquistadores de Sergipe e do sertão do São Francisco, proprietários da metade de todo o território do Piauí. Um de seus descendentes, o segundo a ostentar o nome de Francisco Dias Dávila, em 1676 mandou degolar, de uma só vez, 400 tapuias, aprisionando-lhes as mulheres e crianças.

Além das fazendas de gado, a Casa da Torre possuía poderosos engenhos no Recôncavo. Garcia Dávila Pereira, o terceiro a ostentar este prestigioso e famigerado nome, bisavô de nosso triste herói-denunciado, preferia os canaviais às pastagens sertanejas. Di-

(1) José Alipio Goulart, *Da Palmatória ao Patíbulo*, Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1971, p. 18.

(2) Pedro Calmon, *História da Casa da Torre*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984 (1ª ed., 1940).

zem que ouvia missa todos os dias na capela de seu engenho, conseguindo em 1732 a invejada patente de Familiar do Santo Ofício, tornando-se oficialmente espião e informante do Tribunal Inquisitorial. Nessa época, o principal e mais severo Comissário do Santo Ofício na Bahia era o cônego João Calmon, filho de outro importante senhor de engenho no mesmo Recôncavo da Bahia de Todos os Santos.

Garcia Dávila Pereira de Aragão nasceu a 4 de outubro de 1735, em Santo Tomás do Iguape, na fazenda do avô. Casou-se duas vezes, sem deixar descendentes. Sua primeira mulher, D. Teresa Cavalcanti de Albuquerque, era filha do alcaide-mor da Bahia; sua segunda esposa, D. Josefa Maria da Conceição e Lima, descendia dos Rocha Pitta e dos Costa Lima. Um seu conterrâneo, o cônego Macedo Lema, diz que sua segunda mulher nunca se arriscou a uma vida conjugal com o 4º Garcia Dávila na Casa da Torre, preferindo ficar morando, mesmo depois de casada, na residência paterna, na cidade da Bahia. "Cavaleiro selvagem na forma exterior", foi condecorado com a comenda de Cavaleiro da Ordem de Cristo (1752) e Mestre de Campo dos Auxiliares da Torre no ano seguinte. "Sem nenhuma dúvida, foi o mais rico dos filhos do Brasil, inteligente e arrebatado: o último varão da estirpe dos Garcia Dávila", diz seu biógrafo Pedro Calmon.

É exatamente esse ilustre fazendeiro baiano, riquíssimo, nobre pelos quatro costados e pelas conquistas e títulos honoríficos de seus antepassados, o autor de uma série de torturas e castigos contra seus escravos, que o torna merecedor do deplorável título de o maior carrasco de que até então se tem notícia na história do Brasil. Triste sina: o mais rico e o mais cruel de todos os brasileiros escravistas.

O documento, que constitui o cerne deste trabalho, encontra-se na Torre do Tombo, entre os Processos da Inquisição de Lisboa, catalogado sob o nº 16.687: são 12 folhas manuscritas, assinadas por José Ferreira Vivas. Infelizmente, não temos nenhuma referência sobre quem era este denunciador, nem o ano em que o documento foi escrito: como o 4º Garcia Dávila, o denunciado, só morreu em 5 de outubro de 1795, situamos esse manuscrito na segunda metade do século XVIII.

Conforme o leitor poderá constatar, no início do documento o autor alega o dever de "descarregar sua consciência" denunciando o rico fazendeiro como autor, por fala e feitos, de uma série de *heresias*. Inicia relatando 20 episódios em que o Mestre de Campo profe-

riu blasfêmias contra a fé católica, desacatou imagens e lugares sagrados, impediu a devoção dos fiéis na Semana Santa, menosprezou os mistérios da fé. Como no momento estamos interessados em divulgar apenas as "23 heresias que fez aos seus escravos", omitimos aqui suas supra-citadas irreverências e irreligiosidades. Utilizaremos futuramente aquelas denúncias num outro trabalho sobre o ateísmo e a irreligiosidade na Bahia colonial.

Uma pequena introdução sobre o significado e extensão dos castigos e torturas na sociedade escravista pode ajudar o leitor a melhor avaliar a importância e situar historicamente o documento em questão.

Apesar da criminosa e cínica conivência da Igreja Católica com a escravidão colonial, mais de uma vez alguns membros do clero, ou mesmo certas instituições religiosas, chamavam a atenção dos senhores de escravos no sentido de que não exagerassem nos castigos contra seus cativos.[3] Na obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo de seus Escravos* (1700), o jesuíta Jorge Benci dedica cinco capítulos a esse tema, defendendo que os senhores deviam castigar os servos merecedores de correção, porém relevando-lhes algumas faltas mais leves, evitando os impropérios injuriosos e as sevícias além dos açoites e prisões moderadas.[4] Por seu turno, outro jesuíta, o pe. Antonil (1711), sintetiza assim as necessidades de escravaria:

> "No Brasil, costumam dizer que: para o escravo são necessários três PPP, a saber: PAU, PÃO e PANO. E posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, contudo, prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo, dado por qualquer causa pouco provada ou levantada, e com instrumentos muitas vezes de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo que de meia dúzia de escravos, pois o cavalo é servido e tem quem lhe busque o capim, tem pano para o suor e sela e freio dourado ... Castigar com ímpeto, com ânimo vingativo, por mão própria e com instrumentos terríveis e marcá-los na cara e chegar talvez aos pobres com fogo ou lacre ardente, não seria para se sofrer entre bárbaros, muito menos entre cristãos católicos".[5]

(3) João M. L. Mira, *A Evangelização do Negro no Período Colonial Brasileiro*, São Paulo, Loyola, 1983.

(4) Jorge Benci, *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, São Paulo, Grijalbo, 1977.

(5) A. J. Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil*, São Paulo, Nacional, s. d.

Apesar de o denunciante José Ferreira Vivas dizer que denunciava por ordenarem assim os Editais do Santo Ofício, lidos em todas as igrejas e capelas do Brasil no primeiro domingo da Quaresma (como hoje fazem com o início da Campanha da Fraternidade), nada encontramos na dezena de "desvios" descritos pela Inquisição nos referidos Editais que obrigassem os cristãos a denunciar aos comissários do Santo Ofício os maus-tratos dos senhores a seus escravos. Os inquisidores estavam interessados sobretudo em perseguir os hereges, cristãos-novos, feiticeiros, sodomitas, bígamos. A inclusão de torturas e castigos excessivos contra os negros no rol das heresias constitui, a meu ver, uma interpretação *sui generis* do próprio conceito deste "crime", pois, *stricto sensu*, heresia é definida como um erro voluntário e pertinaz em questões de fá fé ou do dogma. Somente num sentido amplo é que heresia pode ser entendida como "ação ou delito contrário à religião". Destarte, se a essência do cristianismo é a caridade, o ato de ultrapassar os limites sugeridos pelos teólogos no castigo da escravaria poderia então ser caracterizada, *largo sensu*, como contrário à religião, portanto, heresia.

Trata-se, obviamente, de uma ampliação generosa e justa do conceito de heresia, mas à qual os inquisidores não deram seu beneplácito, posto que tanto esta denúncia das heresias de Garcia Dávila Pereira Aragão contra seus escravos, como outra denúncia contra um outro cruel torturador carioca, Antonio José Vieira,[6] foram simplesmente arquivadas pelo Santo Ofício. Isto é, não se verificou o castigo dos culpados, apesar de ambas denúncias serem razoavelmente fidedignas; posto que a do Rio de Janeiro tinha 18 testemunhas e eram 56 os que testemunharam contra o torturador da Casa da Torre. Também, pudera!, se o bisavô do denunciado fora Familiar do Santo Ofício, e o próprio 4º Garcia Dávila tinha imunidades decorrentes de seu hábito da Ordem de Cristo, não seriam os protestos de um desconhecido Sr. Vivas que iriam abalar o respeito devido ao homem mais rico da América portuguesa.

A possibilidade de se denunciar maus-tratos excessivos dos senhores contra seus escravos tinha sido certa feita aventada pelo próprio rei D. Pedro II de Portugal em 1688, quando, numa célebre carta enviada ao governador de Pernambuco, dizia:

(6) Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, nº 14004.

"Por ser informado que muitos poderosos deste Estado que têm escravos lhe dão muito mau trato e os castigam com crueldades, o que não é lícito aos senhores dos tais escravos, porque só lhes pode dar aquele moderado castigo que é permitido pelas Leis, e desejando evitar que os pobres escravos sobre lhes faltar a liberdade padeçam a tirania e vingança de seus senhores. Sou servido que de hoje em diante, em todas as devassas gerais que se tirarem nessa Capitania, se pergunte pelos Senhores que com crueldade castigam os seus escravos e aqueles que o fizerem, sejam obrigados a vendê-los a pessoas que lhes darem bom trato".[7]

As denúncias deviam ser aceitas mesmo se feitas pelos próprios escravos castigados.

Após três dias, nova carta régia reforçava a anterior e mandava que os arcebispos avisassem aos governadores os excessos cometidos pelos escravocratas. Decorrido menos de um ano, "a palavra do Rei volta atrás":

"Considerando os inconvenientes da execução das ordens anteriores, hei por bem que não tenham efeito, para que se evitem as perturbações que entre os escravos e seus Senhores já começam a haver com a notícia que tiveram das ordens que se vos havia passado".[8]

A imoderação e a tirania extremadas dos senhores continuaram portanto impunes.

Não entrarei na discussão sobre a maior ou menor crueldade do escravismo em terras brasileiras: remeto o leitor interessado sobretudo aos trabalhos de J. A. Goulart, Arthur Ramos, Emília Viotti da Costa, R. Boxer, Gilberto Freyre, e aos viajantes e cronistas que deixaram páginas sobre a escravidão.[9] Nestas obras há, inclusive, relatos sobre formas mais usuais de se castigar a escravaria.

Concluímos esta introdução perguntando: qual o sentido de se divulgar um documento tão cruel, que retrata com todo realismo e fidedignidade toda a maldade, sadismo e desumanidade com que um fazendeiro baiano castigava seus cativos? Não seria mais acer-

(7) ANTT, Manuscritos do Brasil, nº 43, fl. 155.
(8) ANTT, Manuscritos do Brasil, nº 43, fl. 157.
(9) Arthur Ramos, "Castigos de Escravos", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 47, maio de 1938; Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966; Gilberto Freyre, *O Escravo nos Anúncios de Jornais Brasileiros do Século XIX*, Brasiliana, vol. 370, São Paulo, Nacional, 1979.

tado imitar o baiano Rui e apagar, não só a mancha negra de nossa história, mas também, e sobretudo, as manchas de sangue, ainda mais envolvendo famílias tão importantes e históricas?

Divulgando este martirológio, tenho três objetivos:

Primeiro, fazer justiça, mesmo que póstuma e tardia, a esta espantosa família dos Garcia Dávila, "dinastia de pioneiros", mas também bando de assassinos, campeões de genocídio de índios e negros. Mesmo que nos transportemos aos séculos anteriores, quando a violência não era apanágio dos donos do poder, época em que a própria Igreja Católica — seja o bispo da Bahia, sejam os inquisidores e pontas-de-lança locais — justificava e ordenava as torturas mais terríveis e dolorosas, flagelações, até a fogueira, a fim de manter a integridade da fé e a hegemonia dos príncipes da Igreja e dos lacaios de Cristo —, mesmo nos transportando para período tão violento, a crueldade de certos senhores, como a deste potentado baiano, atinge as raias do delírio mórbido e sádico, obrigando-nos a discordar radicalmente da radiografia ufanista e edulcorada que Pedro Calmon fez destes homens cruéis, quando escreveu:

> "É tempo de se deterem os escritos de História diante desses clãs, em cuja cadeia rácica como que se percebe melhor a coesão das eras, a unidade consangüínea do Brasil que ajudaram a formar, construindo a sua casa patriarcal, devassando-lhe os sertões, alargando as suas fronteiras ou disciplinando a sua vida coletiva, sem esquecer as boas tradições do lar português, religioso, severo e sóbrio, que não perdeu nos trópicos, nenhuma de suas características avoengas. Tomamos a espantosa Casa da Torre como um exemplo".

Após ler o documento-denúncia, que o leitor julgue quem está com a razão.

O segundo objetivo da divulgação deste manuscrito inédito é dar direito à história de revelar à luz do dia esse bando de negros e mestiços tão desafortunados, cujos gemidos, urros de dor, litros de sangue derramados debaixo do chicote, cicatrizes terríveis, queimaduras infernais, permaneceram ocultos e abafados por mais de duzentos anos. Publicando as barbaridades deste senhor de escravos, quero demonstrar meu respeito e solidariedade para com estas criaturas massacradas: com o negrinho Arquileu, que tendo apenas

(10) Calmon, *op. cit.*, p. 19.

quatro anos, quase morreu debaixo do chicote de seu terrível senhor, simplesmente porque um passarinho picou o figo de que ele devia tomar conta; com o preto velho Antonio Magro, beirando os 80 anos, cujo suplício incluiu o ardor de uma manchela de pimentas malanguetas introduzidas em seu corpo através de um canudo de pito. Minha solidariedade com os mártires do passado, e a esperança de que, no presente e no futuro, negros, mestiços e brancos constituamos realmente neste país uma democracia racial, uma sociedade pluralista, onde a diferença — seja da cor, de sexo ou da expressão sexual — não implique nenhum tipo de dominação.

Finalmente, meu terceiro objetivo ao divulgar este verdadeiro "manual de torturas" é denunciar a presença, ainda tão forte e medonha, da tortura na sociedade baiana e brasileira contemporâneas. Quase todas as semanas os jornais locais — inclusive o dos Calmon — têm denunciado a prática de tortura nas prisões, delegacias, camburões, etc. Poucos dois antes de terminar este artigo os jornais estamparam a foto revoltante de uma família baiana cujos dez membros — incluindo crianças, mulheres e doentes — foram barbaramente espancados, pisoteados, vários tiveram seus braços e pernas quebrados, por policiais de Salvador, toda essa crueldade supervisionada por uma delegada.

Há 163 anos a Inquisição foi encerrada; a escravidão foi abolida há 100 anos; a declaração dos Direitos Humanos em breve completará 40 anos: e a tortura continua ainda tão presente em nossa Bahia de hoje. O tormento do anjinho cedeu lugar ao choque nas partes genitais; o bacalhau foi substituído pelo pau-de-arara; o tronco foi para o museu mas a "fanta" está nas ruas.

Nossa esperança e nosso desejo é que todos esses instrumentos terríveis de suplício e tortura tornem-se brevemente peças de museu, prenúncio de uma nova sociedade menos violenta, sem opressores nem oprimidos. Que tal restaurar as ruínas da Casa da Torre e ali fazer o museu da extinta violência na Bahia de Todos os Santos?

DOCUMENTO

"Senhor Reverendo Vigário Antonio Gonçalves Fraga

Meu Senhor: a Vossa Mercê deponho, como Comissário do Santo Ofício, as heresias ditas e feitas pelo Mestre de Campo GARCIA DE AVILA PEREIRA DE ARAGÃO, contra Deus Nosso Senhor e os Santos, desencarregando nesta parte a minha consciência com V. Mercê, como assim mandam e ordenam os Editais do Santo Ofício, e constam dos itens seguintes:

Heresias que faz aos seus Escravos

Item. Que a um escravo crioulo chamado Ipólito, de idade de 16 anos, pouco mais ou menos, o mandou montar em um cavalo de pau, e mandou lhe amarrassem em cada pé uma arroba de bronze, ficando com os pés altos, e o mandou deitar sobre o cavalo, mandando dois negros açoitá-lo, que o fizeram por sua ordem rigorosamente, desde pela manhã 8 horas até as onze horas do dia; que depois disto feito, o mandou amarrar com uma corda pelos pulsos dos braços juntos, e passada a outra parte da corda ao mourão da casa, o foram guindando até o porem com os pés altos fora do chão braços e meio pouco mais ou menos; e mandou passar-lhe uma ponta da corda nos manípulos (testículos) ou grãos, bem apertada e na outra ponta lhe mandou pendurar meia arroba de bronze, ficando no ar para lhes estar puxando os grãos para baixo; que o pobre miserável dava gritos que metia compaixão, e ao mesmo tempo, lhe mandou pôr uns anjinhos nos dedos dos pés ajuntando-os, que tal foi o aperto, que lhe fez o dito Mestre de Campo, que lhe ia cortando os dedos, e esteve com estes martírios obra de duas horas, que por Deus ser servido não morreu desesperado o arrenegado.

Item. Que a uma escrava mestiça chamada Lauriana, de idade de 25 anos, pouco mais ou menos, a castigava o dito Mestre de Campo muitas vezes, dando-lhe com uma palmatória de pau pela cara e queixadas do rosto, levantando a mão com a maior força que podia, e andava esta continuamente com o rosto inchado, procedido de semelhante castigo.

Item. Que querendo noutra ocasião castigar a mesma dita escrava acima, mandava buscar uma torqueza grande de sapateiro, e a mandava chegar a si, atrepando-se ele o dito Mestre de Campo em lugar mais alto, e metendo a turqueza aberta na cabeça da dita escrava, tudo quanto apanhava de cabelos fixando a turqueza, lhes arrancava de uma vez.

Item. Que em outra ocasião mandou pôr na dita escrava Lauriana um ferro no pescoço, com duas vergas levantadas, em alto, que teriam mais de palmo e meio, e em cada uma delas uma campainha e uma corrente muito grossa no pé, passando-lhe duas voltas pela cintura, indo a ponta dela atar às campainhas, e mais uns grilhões nos pés, como (se estivesse peada) mandando-a assim cortar capim para os cavalos dali a meia légua, e às vezes mais longe, sem lhe dar de comer e sempre morta a fome; e por não trazer em um dia de domingo com brevidade e pressa o capim, a mandou açoitar numa cama de vento por dois escravos, Bastião e Domingos, cada um com suas correas açoitando a um tempo, que cansados estes, mandou continuar os açoites por outros dois, Narciso e Geraldo, e cansados estes, mandou continuar pelos primeiros Bastião e Domingos, assistindo ele, dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA DE ARAGÃO a todo este maldito suplício e martírio que teria no chão meio pote de sangue. E depois de tudo isto feito na dita cama de vento, amarrado cada pé e cada braço no ar por sua ponta de corda, com todos os ferros ditos acima, mandando aos ditos escravos a dezatassem todos juntos a um tempo de pancadas, para cair acima assim com os peitos no chão do sobrado e levar grande pancada, como assim o fizeram; e depois a mandou meter numa prisão com ordem passada de duzentos açoites cada dia, mandando-lhe levar cada dia uma

menina, parva quantia para comer, não consentindo-lhe desse água para beber; e no outro dia lhe mandou dar outra parva quantia de água, sem comer, tendo esta uns anjinhos nos dedos das mãos com todos os ferros já declarados e para comer e beber aquela parva quantia, que lhe davam, se lhe punha encima de um banquinho, para comer como cachorro ou outro animal, com a boca no prato, lambendo ou apanhando com os beiços o que podia, por ter as mãos presas e dedos e tudo sem consentir mais lhe fizessem fogo (de noite) e nem lhe dessem quanto o pedisse, para senão agüentar do frio muito que ali fazia no lugar onde tinha sido presa. E depois de tudo isto feito, a mandou amarrar pelos dois braços, cada qual com uma corda, e o guindando em alto no oitão da casa, com os braços abertos, como crucificado, ficando-lhe os pés a uma braça em alto do chão, ele mandou no mesmo tempo amarrar uma arroba de bronze em cada pé, para estarem puxando mais para baixo, com os mais ferros já declarados, enrrolados pela denturada corrente de guindar pedras ou caixas de açúcar, donde a teve nesta forma desde o meio dia até às quatro ou cinco da tarde, urinando-se por si, com semelhante castigo, tolhendo-se-lhe também a fala, por lhe estar estirando os nervos da garganta, como ela assim o disse saindo deste martírio mais morta que viva. E mandou chamar Cosme Pereira de Carvalho e Luiza Mendes, pardas já de idade, para verem a obra de caridade que estava fazendo àquela pobre cristã, e quando elas lhe pediam abreviasse já aquele castigo ou martírio, dizia que aquilo não era nada. E se não a tivesse comprado um pardo chamado Bernardo da Rocha, e a levasse para o Sertão, teria morrido mártir nas mãos daquele Turco.

Item. Que a um escravo chamado Caetano, mestiço de idade 30 anos, pouco mais ou menos, pelo apanhar tocando uma rebeca em sua casa não estando ele ali, o mandou pegar e amarrar em uma cama de vento, ficando-lhe o corpo no ar, com os braços e pernas abertas, atadas com argolas com suas cordas, e o começaram a açoitar desde as dez horas do dia até às quatro horas para as cinco da tarde, por dois açoitadores. E cansados estes, entrarem outros dois, tudo a um tempo, como lhe dirá o mesmo açoitado, e em todo este tempo dos açoites, desmaiava o pobre mestiço, ficando sem fala, em cujo tempo lhes estava o dito Mestre de Campo botando limão com sal nos olhos, com uma pena de galinha, por sua própria mão, que despertando o dito mestiço com o limão e sal nos olhos, mandava continuar com os açoites, botando-lhe ao mesmo tempo cocos de água fria pelas nádegas, como se fosse um bárbaro com tão horrendo castigo. E depois de açoitado nesta forma, que já não tinha carne nas nádegas, o mandou pôr com uma argola pelo pescoço, ficando em pé não direito, porém quase escurvado, e assim o teve até às dez horas da noite, que por vários peditórios o aliviou da argola, indo dormir em uma corrente, sem querer que ninguém o curasse. E no outro dia de manhã, foi para uma argola, onde esteve todo o dia nu no sol, sem comer, nem beber, até às nove horas da noite, que metia compaixão! E no cabo de dois dias, ninguém podia parar junto dele com o fecto (mal cheiro) que vinha das feridas, que eram tantos os bichos de moscas que pareciam estavam em riba de um defunto já cheio de corrupção. Escapou (vivo) pelo muito trato que tiveram dele suas tias Tereza e Clemência, também elas testemunhas.

Item. Que querendo o dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA ARAGÃO ir pescar por seu divertimento, mandou pôr uma escrava chamada Páscoa a uma lagoa ou rio apanhar isca para a dita pescaria. E por não chegar ao tempo que ele queria, veio para casa e mandou vir uma escada, mandando-a pôr de alto a baixo, e mandou amarrar a dita crioula na escada com a cabeça para baixo, pés para cima, mandando-lhe meter a cabeça por dentro do derradeiro degrau da escada, ficando-lhe a cabeça ou a testa tocando no chão, e o degrau bem em riba do toutiço (nuca), ficando com a cabeça arqueada, que quase morre afogada ou sufocada, com o degrau que lhe ficava no cangote e dois negros açoitando-a, que por milagre de Deus não morreu afogada ou arrenegada, com tão desastrado e horrendo castigo.

Item. Que um menino de seis ou oito anos, chamado Manoel, filho de uma escrava chamada Rosaura, o mandou virar várias vezes, com o devido respeito, com a via de baixo para cima mandando o arreganhasse bem com as duas mãos nas nádegas, estando com a cabeça no chão e a bunda para o ar, estando neste mesmo tempo o dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA ARAGÃO com uma vela acesa nas mãos, e quando ajuntava bem cera derretida, a deitava e pingava dentro da via (ânus) do dito menino que com a dor do fogo, dava aquele pulo para o ar, acompanhado com um grito pela dor que padecia dos ditos pingos de cera quente derretida na via, sendo esta bastante. E disto rindo-se o dito Mestre de Campo, ao mesmo tempo com aquele regalo e alegria de queimar aquele cristão, o mandava que se fosse embora, dizendo: Ides para dentro de casa.

Item. Que uma menina de três ou quatro anos, pouco mais ou menos, chamada Leandra, filha de uma sua escrava chamada Maria Pai, a chamou e mandou se abaixasse e pondo a carinha da pobre menina declinada sobre um fogareiro de brazas acesas, e ele o dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA ARAGÃO pondo-lhe uma mão na cabeça, para que a menina com o calor não retirasse o rosto do fogo, em cujo tempo começou a abanar o fogareiro e a outra mão ocupada na cabeça da menina, sem ela a poder levantar, estando já a dita menina com o rosto defronte das brazas tão vermelhas e sapecado com as mesmas brazas, ao tempo que veio passando uma sua mulata, ama de sua casa, chamada Custódia, que vendo aquela heresia, lhe disse, gritando: Que é isso meu senhor, quer queimar a menina, não faça isso meu senhor! Então a largou, rindo-se como cousa que não fazia nada.

Item. Que a mesma menina Leandra, em outra ocasião, tirando-se um tacho de doce do fogo, estando o dito Mestre de Campo seu senhor assistindo a fatura do dito doce, chegando naquela ocasião a dita menina lhe perguntou o Mestre de Campo se queria doce, que dizendo a menina que sim, encheu uma colher de prata do doce, tirando-o do tacho, e estando ainda quase fervendo, derramou a colher do doce de repente na palma da mão da dita menina, e virando-se ela a mão no mesmo tempo para derramar o doce da mão por não poder aguardar pela estar queimando, logo investiu o dito Mestre de Campo, atracando-lhe no pulsinho do braço, tendo a mão (de modo) que ela não o derramasse fora, ameaçando-a com gritos que o comesse e o lambesse e senão, que a mandava açoitar, e a miserável menina

assim o fez, estando com a mão preza pelo pulso do bracinho, e saiu desta heresia com a mão e língua queimadas.

Item. Que manda as suas escravas deitarem-se com saias levantadas, e ao mesmo tempo, lhes vai botando ventosas com algodão e fogo nas suas partes pudendas, com a sua própria mão, dizendo: É para chuparem as humidades — heresia tão ignorada entre a cristandade.

Item. Que a uma crioula chamada Tereza, sua escrava, casada, quando a apanhava dormindo, inda com a saia, antes de ser horas de dormir, ou de se deitar, levantando-lhe a saia, lhe metia uma luz acesa pelas suas partes venéreas, e toda a queimava, fazendo-lhe isto várias vezes, em ausência de seu marido, e quando todos os meninos e grandes se deitam neste caso, é à primeira e segunda cantada do galo, e assim que o dia vai rompendo, que o dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA ARAGÃO se põe de pé, assim já hão de estar todos desta casa, grandes e pequenos, e o que não se levantou, logo vai à cama onde ele ou ela dorme, e com um chicote de açoitar cavalos, que já leva na mão, o põe miserável, e assim andam todos tresnoutados.

Item. Que apanhando o dito Mestre de Campo umas suas escravas dançando, depois de as mandar açoitar rigorosissimamente, lhes mandou botar uns papagaios de algodão com azeite nas partes venéreas, largando-lhe fogo, dizendo que era para lhes tirar o mesmo fogo, que todas as queimou.

Item. Que uma sua escrava mestiça, chamada Rosaura, e duas mulatas mais, Francisca e Maximiana, as mandou despir nuas, em uma sala, e ajuntando na mão dois rabos de um peixe chamado arraia, com eles as açoitou rigorosissimamente por todo o corpo, sem reservação de lugar algum, ficando estes corpos alanhados (golpeados) e cutilados, já sem pele, mandando depois arrancar os cabelos do pente (púbis) umas às outras, estando ele o dito Mestre de Campo no mesmo tempo com a sua própria mão barreando os ditos púbis com cinza quente para se arrancarem melhor, e quanto mais gritavam as pobres das dores que padeciam, mais com força mandava que arrancassem, lavrando ao mesmo tempo os malditos rabos de arraia. E depois de bem barbeadas nesta forma, mandou a cada uma se lhe desse vinte dúzias de açoites, e depois destas surras dadas, as mandou meter em correntes, e no dia seguinte mandou continuar com a mesma oficina dos açoites, e ficaram as miseráveis tão escandalizadas (maltratadas) do dito púbis e partes venéreas, que lhes inchou e pelaram da cinza, ficando o depois tudo em feridas e carnes vivas.

Item. No dia seguinte, sexta-feira da Paixão, mandou açoitar a dita Rosaura acima, e seu filho chamado Manuel, o qual já declarei no capítulo dos pingos de cera derretida, ambos rigorosamente; e a dita Rosaura, depois de açoitada, lhe mandou pôr uma grossa corrente no pescoço e uns grilhões nos pés, e depois disto feito, mandou chamar a um Alexandre José, rebequista, e metendo-lhe uma rebeca na mão, mandou que tocasse, estando com muita alegria do dito tempo e dia.

Item. Que costuma açoitar seus escravos maiormente no dia de sexta feira da paixão, estando toda a semana muitas vezes sem açoitar. E no dia de Sexta Feira, anda em casa como endemoniado, ora dizendo pela casa passeando entre as suas escravas: A quem açoitarei eu hoje? ora dizendo:

Ando com vontade de ver sangue de gente açoitado. E assim andam todos de casa assustados, vendo que é padecente. E naquela lida em que anda das nove horas por diante, manda pegar naquela ou naquele que lhe parece, e os manda açoitar por dois escravos, tudo a um tempo, até cansarem. E cansados estes, manda continuar por outros dois, ora postos em escadas crucificados, ora em camas de vento no ar, ora como lhe parece, sempre com martírios e heresias, deixando no chão poças de sangue, regalando-se de ver os ... cachorros comerem e beberem o sangue destas miseráveis criaturas.

Item. No mesmo dia anda em casa com um pauzinho na mão do tamanho de um palmo, pouco mais ou menos, com uma ponta, chega-se a qualquer escrava, põem-se em pé junto dela, e começa a meter-lhe o pauzinho pelo corpo, com quem quer furar: aqui mete, ali mete, e há de estar aquela escrava quieta suportando aquela tirania, ainda que lhe doa, e se ela buliu, como coisa que teve cócegas, ou arrecuou para trás, (diz): Pega! vai açoitar! e lá vai aquela pobre mártir. Muitas vezes busca para mandar açoitar no dia da Paixão.

Item. Que em outro ano, na Semana Santa, na Quarta feira de Trevas, açoitou e palmateou dois negros rigorosissimamente, Ambrósio e Narcizo, e na Quinta de Endoenças, tornou com a mesma diligência dos açoites de manhã aos mesmos. E de noite mandou açoitar a uma mulata, Francisca do Carmo, rigorosissimamente. E na Sexta Feira da Paixão, fez os mesmos castigos a outros escravos, como eles e elas assim o poderão confessar, e à forma como que os castigos, e todos os anos na Semana Santa faz estes castigos: para ele é o melhor prato, sem ficar Semana Santa alguma, há muitos anos, que não castigue naqueles dias, mormente na Sexta Feira da Paixão, com tanta alegria e vontade, que parece uma onça morta à fome em riba de uma carniça. E já se chegou a ele uma moça forra chamada Leandra de Freitas, achando-se nessa casa e suplício neste dia, pedindo ao dito Mestre de Campo GARCIA DÁVILA PEREIRA ARAGÃO pelo amor de Deus não açoitasse naquele dia da Paixão do Senhor, respondeu o dito Mestre de Campo: Eu hoje, neste dia é que açoito! mandando continuar com os açoites mais rigorosamente.

Item. Que açoitando no mesmo dia o dito Mestre de Campo, em outro ano, a dois mulatos, Geraldo e Maximiana, rigorosamente, que disse a Manuel Francisco dos Santos, seu foreiro e compadre se tinha regalado em tal dia de ver cachorros comer e beber sangue de gente açoitada, e foi certo que corria sangue dos dois cristão pela terra, que ensopava a mesma terra, parecendo um pote de água que se tinha derramado como assim dirão os mesmos escravos.

Item. Que haverá cinco anos, que prendeu, depois de bem açoitadas, uma mulata escrava chamada Francisca do Carmo, e outra, chamada Rosaura, cada uma com sua corrente, com a coleira pelo pescoço, e a outra ponta pregada no sobrado, onde estiveram presas nesta forma, sem dali se moverem de dia, nem de noite, para parte alguma, e haverá um ano, que as desapregou do sobrado onde estavam presas, porém andando soltas servindo a casa com as mesmas correntes no pescoço pela coleira com mais comprimento, enrolada pela cintura, e só se tiram estas correntes do pescoço e cintura destas miseráveis no dia que se vão confessar pela desobriga

dentro, pegando no menino e o meteu entre as pernas, cobrindo-o com a saia, dizendo: também quero morrer mate-me a mim também, que depois de morta escusarei de ver tantas heresias que se fazem nesta casa sem temor de Deus e de sua Mãe Santíssima. Então socegou o Mestre de Campo daquela maldita fúria e barbaridade com que estava martirizando aquele pobre cristão Anjinho, e senão, matava-o debaixo daquele chicote, porque já lhe tinha comido toda a pele do corpo, principalmente da barriga, que estava já tudo em carne viva. E ela olhando e vendo em seu filho aquela heresia e barbaridade, como estaria aquele coração atormentado e agoniada! E assim se observa o dito Mestre de Campo GARCIA DĀVILA PEREIRA ARAGÃO com todos os meninos de sua casa, que vê-los das nádegas metem compaixão. E se a Mãe do filho que apanha mostra tristeza e sentimento, também vai ao suplício. E se o filho mostra tristeza e sentimento da mãe que apanha, também vai ao suplício. E se o parente, que apanha, mostra tristeza, também apanha: hão de ver e presenciar, e andar alegres. Enfim, não digo nada ao muito que tinha que dizer.

Item. Que a um menino de oito ou nove anos, chamado Jerônimo, depois de o esbordoar com uma tábua, deixando-o quase morto, por não reservar lugar por onde lhe dava, o mandou açoitar rigorosamente que metia compaixão, mandando depois por-lhe uns grilhões nos pés e uma argola de ferro no pescoço, com hastes levantadas para lhe por campaninhas, e mandando furar-lhe os rejeitos dos pés e pelos buracos enfiar uma corda e pendurá-lo ficando com os pés para cima e a cabeça para baixo. E depois disto, o açoitou novamente rigorozissimamente que o deixou quase morto.

Item. Que a uma mulata chamada Maria do Rosário estando açoitando-a encima de um banco, supõe-se três ou quatro horas em açoites, que já não havia santo nem santa nem Paixão de Jesus Cristo, nem a Virgem Nossa Senhora, por quem ela chamava que a valesse, e por este respeito, mais acendidamente mandava que puxassem pelos açoites, gastando todo o tempo acima declarado que quase esteve a dita mulata blasfemando, pedindo ao diabo que a acodisse e a valesse, que era tanto o sangue que corria em regatos. E depois disto, a mandou logo no outro dia seguinte para uma sua malhada do tamanho quase do terreiro desta cidade, ou metade dele, mandando capinasse a dita mulata com as mãos, onde esteve todo dia ao sol sem comer no dito serviço, ficando por todos os dias arrancando vassourinhas e ervinhas e outras imundícies mais de ervas que se criam entre o capim, e sem comer, à chuva e ao sol, sem dali se arredar, comendo somente o que de salto apanhava das mãos das outras parceiras e parentes que por caridade lhe davam.

Item. Que a um escravo chamado Antonio Magro, contratando o dito Mestre de Campo GARCIA DĀVILA PEREIRA ARAGÃO com ele dar-lhe o seu valor, passar-lhe carta de alforria, e depois que lhe comeu a esta conta umas vacas e uns capados, galinhas e leitões, à conta do dito valor, a conta que lhe passou foi uma noite à senzala do dito negro, acompanhado com seis escravos, e mandando-o pegar uns pelas mãos, outros pelos pés, e ali o amarraram, tapando-lhe os olhos e a boca, derrubando-o no chão, lhe mandou botar à força uma ajuda de pimentas malaguetas com pito de preto e metendo ele o canudo a força, que tudo já levava pronto para o dito bene-

fício ou carta de alforria, mandando o largassem depois disto. Que esteve à morte, sendo de idade de setenta para oitenta anos.

Item. Que a uma novilha prenha de uma pobre parda, chamada Ana Maria, dizem ser irmã bastarda do dito Mestre de Campo, por vir ao seu curral junto com outro gado seu, por assim virem do pasto incorporados, a mandou pegar e amarrar, ficando-lhe as armas bem enconstadas e arrochadas em um moirão, e com fechos de fogo que mandou fazer, e mandou queimar toda pela barriga, peitos e partes venéreas, olhos e principalmente todo empenho da parte de baixo, que era de uma dor de coração, ver as heresias que mandou fazer àquele pobre animal, estando preso sem dali se poder escapolir, que ainda os Turcos não fariam semelhante barbaridade, só sim os Judeus. E não durou esta pobre novilha quinze dias, perdendo-a sua dona, que é o que ele queria.

TESTEMUNHAS REFERIDAS:

Luiz Mendes — Cosma Pereira de Carvalho — Maria do Nascimento e seu marido João Baptista — Ana sua filha — Agostinha Dias — Rosa Maria de Jesus — Filha de Luzia Mendes — Benedita Vieira, sua irmã — Clemêncio mestiça — Teresa Mestiça e sua irmã — Mariana Vieira — Sua filha Ana Maria — Ana Maria passageira da passagem da Pojuca — Antonio Tavares, sua Mulher Marceliana — José Fogaça — Florência sua mulher — Margarida irmã da dita Florência — Teresa de tal, mão de Manuel pai de Rosa Maria de Jesus — Mulher do filho de Luiz Alvares — Felipa Pereira — Manuel Alexandre seu neto — Margarida Ferreira — Maria da Cruz — Joana de tal, no sítio da Pinguela — Maria Aranha, sua filha — Leandra de Freitas — Isabel de tal, sua mãe Leonor, moradores na Praia da Torre — Francisco Tavares — Luis da Costa, sua mulher Felicia de tal — o Padre Brás Pereira Soares.

ESCRAVOS DA CASA, QUE TODOS SABEM:

José Pereira — Francisco Gago — Amaro — Geraldo — José — outro José — Bastião, sua mulher Teresa — Maria do Rosário — Páscoa — Maria crioula — Maria Pais — Custódia — Ana — outra Ana Marinha, sua afilhada — Rosaura — Francisca do Carmo — Manoel mulato — outro Manoel, dos pingos de cera derretida quente — José Mais — e outros mais escravos que todos sabem destas heresias.

Este fez: JOSÉ FERREIRA VIVAS"

(Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 16687)

Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII*

Stephen Gudeman
Stuart Schwartz

A prática do batismo cristão data dos dias mais remotos desta religião; ela começou com a imersão de Cristo por João. Nos dois mil anos intervenientes o significado teológico do ato foi elaborado e transformado, mas desde pelo menos o século III o batismo significa a purificação do pecado original. O uso de padrinhos para assistir, validar e representar o batizando no ritual não é tão antigo como o próprio batismo, mas também este costume tem uma longa história. Que os termos *padrinho* e *madrinha*, por exemplo, tenham também aparecido no século III sugere que esses personagens existiam antes desse período.

Por contraste à antiguidade do apadrinhamento batismal, os estudos formais de compadrio são recentes. O antropólogo oitocentista E. B. Tylor, que observou o compadrio do México, foi um dos primeiros a comentar sobre ele.[1] Mas só no último meio século o compadrio foi objeto de uma intensa análise. Os antropólogos estu-

(*) Este artigo foi originalmente publicado em Raymond T. Smith (ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, Chapel Hill, University of Illinois Press, 1984. Esta versão em português, traduzida por Anamaria Morales e João José Reis, tem umas poucas modificações.

(1) Edward B. Tylor, *Anahuac*, Londres, Longmans, 1861.

daram a instituição nas Filipinas, Sri Lanka, Iugoslávia, América Latina e mundo mediterrâneo. Suas investigações se centraram em padrões correntes, bem como na evolução histórica desse complexo antropológico. Agora possuímos muitos estudos sincrônicos da instituição, alguns estudos longitudinais de compadrio na Igreja e em sociedades específicas, e umas poucas teorias comparativas sobre o assunto.[2]

Contudo, para o contexto histórico da escravidão, poucos dados têm sido apresentados e poucas análises feitas. Este estudo de compadrio na Bahia do século XVIII foi imaginado em parte para preencher a lacuna. Mas tem um segundo objetivo, pois um estudo de compadrio dentro do contexto de uma sociedade escravista também é revelador de aspectos da relação senhor-escravo e do próprio contexto sócio-político.[3] Somos levados a duvidar, por exemplo, que os senhores brancos forjaram relações paternalísticas fortes com seus escravos; pelo menos o compadrio não "funcionou" para reforçar diretamente a relação senhor-escravo. Mas isso nos antecipa o assunto, e devemos primeiramente considerar a relação entre a instituição e suas funções.

(2) Antonio Arantes Neto, "Compadrio no Brasil Rural", tese de mestrado, USP, 1970; John Bossy, "Blood and Baptism", *in* D. Baker (ed.), *Studies in Church History*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 129-143; Peter Coy, "An Elementary Structure of Ritual Kinship", *Man*, 9, 1974, pp. 470-479; Stephen Gudeman, "The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1972, pp. 45-71, e "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent", *Man*, 10, 1975, pp. 221-237; Donn V. Hart, *Compadrinazgo: Ritual Kinship in the Philipines*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1977; Larissa Lomnitz, "Reciprocity of Favors in the Urban Middle Class of Chile", *in* G. Dalton (ed.), *Studies in Economic Anthropology*, Washington, D. C., American Anthropological Association, 1971, pp. 93-106; Dewight R. Middleton, "Choice and Strategy in an Urban Compadrazgo" *American Ethonologist, 2*, 1975, pp. 461-475; Hugo Nutini e Betty Bell, *Ritual Kinship*, Princeton University Press, 1980; Julian Pitt-Rivers, "The Kith and the Kin", *in* Jack Goody (ed.), *The Caracter of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 89-105, e "Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans", *in* J. G. Peristany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 317-334; R. L. Stirrat, "Compadrazgo in Catholic Sri Lanka", *Man*, 10, 1975, pp. 589-606.

(3) A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos and Philanthropists*, Berkeley, University of California Press, 1968; Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1968, p. 288; Katia Mattoso, *Être Esclave au Brésil*, Paris, Hachette, 1979, pp. 149-152.

Um dualismo antropológico

As explicações sobre compadrio podem ser amplamente divididas em dois tipos. Para alguns antropólogos, a preocupação central é saber como a instituição funciona efetivamente no interior de uma sociedade. Em tais estudos a ênfase recai sobre como as relações são usadas. Dado um contexto histórico, para quais objetivos ou para quais fins é a instituição empregada?

Subjacente a esta visão está o pressuposto de que as instituições preenchem necessidades sociais. Elas "fazem" alguma coisa, seja destruidora ou harmonizadora, "para" a sociedade. Explicar o propósito, a efetividade e as ligações de uma prática social é entendê-la. Obviamente tais enfoques funcionalistas tomam várias formas, desde construções teleológicas extremas até análises contextuais sensíveis; ainda assim, os estudos estão fundados na proposição de que saber o que uma coisa faz é conhecer o próprio fenômeno. Conhecemos algo vendo-o em uso — quer a coisa seja um objeto da natureza, uma máquina feita por humanos, ou uma instituição na sociedade.

Os antropólogos desta persuasão funcionalista têm enfatizado que o compadrio é uma variável transcultural; em diferentes constelações sociais ele é direcionado para diferentes propósitos. Assim, é freqüentemente dito que a instituição é flexível e que esta adaptabilidade explica sua proliferação e persistência.[4]

Um enfoque contrastante para entender compadrio focaliza mais a forma e o significado.[5] A ênfase aqui recai sobre definir os traços distintivos da instituição enquanto comparados àqueles de outras relações sociais. Para estes investigadores, o argumento de que o compadrio "funciona" é insuficiente, pois a família e outros agrupamentos sociais também "fazem alguma coisa". Uma relação — seja ela ativamente buscada, indiferentemente tolerada ou relutantemente consentida — carrega um significado para os que dela participam. O compadrio é uma construção, um sistema de signos.

(4) Connie Horstmann e Donald Kurtz, "Compadrazgo and Adaptation in 16th Century Central Mexico", *Journal of Anthropological Research*, 35, 1979, pp. 361-372.

(5) Gudeman, "The Compadrazgo" e "Spiritual Relationships"; Eugene Hammel, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs, Nova Jersey, Prentice-Hall, 1968; John Ingham, "The Asymmetrical Implications of Godparenthood in Tlayacapan, Morelos", *Man*, 5, 1970, pp. 281-289; Pitt-Rivers, "The Kith and the Kin".

A tarefa, de acordo com esta visão, é elucidar o significado do compadrio em relação a seu uso. O compadrio é um idioma através do qual as pessoas expressam a si próprias e de acordo com o qual elas vivem.

Esses mesmos dois enfoques de compadrio representam uma ampla fissura teórica na antropologia. Os defensores do primeiro tendem a contar com a validade da observação direta e a utilidade de suas próprias categorias analíticas, tais como adaptação ou função. Os proponentes do segundo insistem em que a vida social é uma construção, que podemos observar e aferir, mas os dados não são nunca "brutos" no sentido em que as ocorrências físicas o são. As relações sociais são "códigos" ou idiomas construídos por pessoas e constituindo uma realidade para elas.

Dado esse cisma na teoria sobre compadrio, um estudo histórico do complexo no Brasil colonial e escravista apresenta um interessante quebra-cabeças. Nossa principal fonte de informação são registros paroquiais do Recôncavo baiano que datam da década de 1780. (Para 1780-1781 foi feita uma amostra de um em cada seis casos; para 1788-1789 todos os batismos registrados foram usados). Poucos viajantes estrangeiros no Brasil nesse período comentaram sobre o funcionamento do compadrio, nem este foi um tópico que freqüentemente entrasse na correspondência oficial. As regulamentações eclesiásticas para a instituição eram fornecidas pela arquidiocese baiana, mas a relação entre enunciação oficial e prática social é problemática.[6] Além disso não há estudos históricos adequados sobre o compadrio em Portugal, embora algum trabalho preliminar tenha sido feito.[7] Os estudos de Mintz e Wolf e o de Foster sobre a Espanha são sugestivos, mas não são baseados em dados históricos primários. Quanto aos estudos sobre o Brasil, existem o estudo de Schwartz, um capítulo da tese inédita de Ramos, um trabalho inédito de Smith e uns poucos comentários de Slenes com base num projeto de estudo em andamento.[8]

(6) Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Lisboa, Paschoal de Silva, 1765.

(7) Carlota Landeiro, *A Vida de Penamacor no Primeiro Quartel do Século XVIII*, Lisboa, Centro de Estudos Demográficos, 1965; Maria Lucia Pinheiro Marques, *A Freguesia de S. Martinho de Arrifana de Sousa de 1730 a 1759*, Lisboa, CED, 1974; Maria Celeste Oliveira Duarte, *A Freguesia de S. Martinho de Arrifana de Sousa entre 1760 a 1784*, Lisboa, CED, 1974.

(8) Sidney Mintz e Eric Wolf, "An Analysis of Ritual Co-Parenthood" *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 1950, pp. 341-368; George M. Foster, "Con-

Temos portanto pouca informação direta sobre como o compadrio era usado no Brasil colonial, sem falar de seu significado. Nossa tese é que podemos melhor entender este padrão observando o significado da instituição. Um ponto inicial ou um gancho para a análise multicultural comparativa é fornecido pelo significado especificamente religioso da instituição; a formulação da Igreja, contudo, não dá conta da totalidade da instituição. Uma dimensão peculiar do compadrio é que ele é produzido na Igreja entre indivíduos que o carregam para fora da instituição formal. O compadrio é projetado para dentro do ambiente social. Assim, parte de nossa tese é que a escolha de padrinhos na Bahia era também determinada pelo contexto social da escravidão. Na sociedade baiana a relação entre senhor e escravo era central, e ela também carregava certos significados. Mas este ponto nos traz de volta ao núcleo do argumento. O idioma do compadrio convive intranqüilamente com aquele da escravidão; procuraremos mostrar que esta disjunção teve um profundo impacto sobre a escolha dos padrinhos.

Os dados e seu contexto

Grande parte do Recôncavo baiano no século XVIII era zona de engenho, devotada ao cultivo da cana-de-açúcar e ao processamento de açúcar para exportação. O trabalho escravo, nas plantações e alhures, era a principal forma de contribuição humana ao processo produtivo. Os dados aqui examinados derivam de quatro freguesias do Recôncavo e datam do século XVIII e início do XIX.[9] Concentramo-nos em 264 batismos nas freguesias contíguas de Rio

fraria e Compadrazgo in Spain and Spanish America", *Southwestern Journal of Anthropology*, 9, 1953, pp. 1-28; Stuart Schwartz, "Indian Labor and New World Plantations", *American Historical Review*, 83, 1978, pp. 43-79; Donald Ramos, "A Social History of Ouro Preto", tese de doutorado, University of Florida, 1972; David Smith, "Cor, Ilegitimidade e Compadrio na Bahia Seiscentista: Os Livros de Batizado da Conceição da Praia", Comunicação ao 3º Congresso de História da Bahia, 1973; Robert Slenes, "Coping with Oppression: Slave Accomodation and Resistance in the Coffee Region of Brazil, 1850-1888", Comunicação à Southern Historical Association, 1978; Slenes e Pedro Carvalho de Mello, "Paternalism and Social Control in a Slave Society: The Coffee Regions of Brazil, 1850-1888", Comunicação ao 9º Congresso Mundial de Sociologia, 1978.

(9) Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS), Saubara, 1723-1724, 75 registros de batismo; ACMS, Rio Fundo, 1780-1781, 1788-1789, 131 registros; ACMS, São Gonçalo, 1816-1817, 92 registros.

Fundo e Monte, mas usamos outras freguesias para verificar padrões ou ilustrar pontos específicos.

O tamanho e a distribuição das populações escrava e livre nessas freguesias não eram incomuns para o Novo Mundo. Nossa Senhora do Monte, na vila de São Francisco, era uma das mais antigas e aristocráticas freguesias do Recôncavo. Em 1757 ela tinha 19 engenhos dentro de um território de cerca de 120 km^2. Sua população era de 3 884 pessoas. Por volta de 1816 possuía 20 engenhos trabalhados por 1 732 escravos e outros 588 escravos eram propriedade de lavradores de cana. A freguesia de São Pedro de Trararipe e Rio Fundo foi criada em 1718 através do desmembramento de partes da de Monte e de Nossa Senhora da Purificação. Rio Fundo se situa mais para o interior norte, mas era irrigada por inúmeros pequenos rios e também suas terras eram apropriadas para a cana. Em torno de 1757 tinha 15 engenhos e 4 252 habitantes, na maioria escravos. Além dos engenhos de cana, a freguesia também tinha 36 sítios onde uns poucos lavradores de mandioca e fumo viviam. Esses sítios eram temporários, estando sujeitos aos caprichos da exaustão do solo, pragas agrícolas e infestação por insetos. Em torno de 1816 a freguesia tinha 5 178 escravos distribuídos entre 491 proprietários. Havia 38 engenhos que possuíam 2 218 escravos; os lavradores de cana tinham outros 1 448; e o resto era propriedade de lavradores de subsistência, artesãos e outros.[10] Embora as informações para ambas as freguesias reflitam um período de crescimento da escravidão e dos negócios do açúcar entre 1793 e 1816, e representem um estágio da história da região posterior àquele por nós considerado, as diferenças entre as duas freguesias eram provavelmente as mesmas nos anos da década de 1780 (ver Tabela 1)

A estrutura da propriedade escrava em Monte e Rio Fundo representa padrões típicos do Recôncavo. A freguesia do Monte, mais antiga e no litoral da baía, se caracterizava por engenhos maiores e mais alta concentração da propriedade, menor número de lavradores de cana por engenho e menor número de pequenos lavradores. Rio Fundo, mais nova e mais perto da fronteira do açúcar, possuía engenhos menores e mais numerosos; mais de um terço dos escravos envolvidos no cultivo do açúcar eram propriedade de lavradores de cana, e muitos escravos eram de artesãos, lavradores de

(10) Stuart Schwartz, "Patterns of Slaveholding in the Americas: Evidence from Brazil", *American Historical Review*, 87, 1982, pp. 55-86.

Tabela 1
Estrutura da propriedade escrava nas freguesias de Nossa Senhora do Monte e São Pedro do Rio Fundo em 1816

	Nº de engenhos	*Escravos/ engenho*	*Nº de lavradores de cana*	*Escravos/ lavradores de cana*	*Total de escravos por freguesia*	*Total de proprietários por freguesia*
Monte	20	86,6	59	9,9	2 448	135
Rio Fundo	38	63,4	144	10,1	5 178	491

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia, *Cartas ao Governo*, 232, 233, 23.

subsistência e outros. Juntas, essas duas freguesias contíguas representam as fronteiras estruturais das freguesias açucareiras na Bahia colonial.

Os registros de batismo

Tradicionalmente a Igreja requer para seus registros uma quantidade mínima de informação sobre um determinado batismo. Deve ter os nomes do batizando, dos pais e dos padrinhos. O nome dado no batismo deve ser um nome cristão ou o de um santo. Tão importante quanto isso, a Igreja requer que os padrinhos potenciais tenham as qualificações necessárias ao encargo; antes de ser permitido assumirem suas funções, os padrinhos devem declarar que foram batizados e que são membros instruídos da Igreja. Além dessa auréola de informação religiosa a Igreja pouco exige.

Significativamente, a informação efetivamente contida nos registros de batismo brasileiros é mais completa. Os registros da Igreja não são documentos apenas religiosos, mas sociais; a informação registrada fala da *persona* social total do indivíduo. De uma freguesia para outra havia leves variações, mas o formato geral era constante. Para todos os participantes — batizando, mãe, pai, madrinha, padrinho — em geral se registrava o estatuto social, o estado civil e a cor (se não branca). O estatuto legal era definido como livre, escravo ou forro/liberto. A essa posição legal do indivíduo freqüentemente se acrescentava a cor da pessoa, codificada não numa base binária, mas segundo uma escala de variações. A cor servia como um índice

de ancestralidade, talvez também de aculturação no Novo Mundo. Ademais, se anotava um *status* de nascimento para o batizando e freqüentemente para seus pais: legítimo, ilegítimo, exposto. Embora não se anotasse o *status* de nascimento dos padrinhos, seu estado civil e o dos pais eram registrados. Às vezes se indicava a freguesia de residência de todos os envolvidos.

É claro que os registros com freqüência exibem lacunas, especialmente na questão da cor, e nunca saberemos se uma categoria como "cor" representa um fenótipo preciso ou as impressões sociais e pessoais de um dado padre; mas os registros sempre trazem informações sobre as pessoas a seu redor. Mais do que isso, eles são testemunhos de que o compadrio era visto como um fenômeno tanto religioso como social; e que tinha um significado e funcionava dentro de um contexto social específico.

Senhores e escravos

Diversos padrões interessantes emergiram dos dados, mas há um que, embora bastante compreensível, era inesperado. Antes porém devemos delinear o contexto teórico. Na literatura antropológica e histórica tem sido sugerido com freqüência que os laços de compadrio servem para unir ou conectar pessoas de classes sociais diferentes. Tem-se argumentado, por exemplo, que os vínculos são usados no contexto de laços de clientelismo ou repousam sobre estes. Os padrinhos são patronos, os afilhados e seus pais são clientes. Os laços religiosos dão estabilidade e continuidade ao que de outra forma poderia ser um vínculo social frágil e incerto.[11] Alguns historiadores também argumentam que na relação senhor-escravo o compadrio serviu como vínculo ou reforço.[12] Neste caso, a função do religioso teria sido estabilizar o secular.

Nossos primeiros achados apontam para o inverso dessas suposições. Em nenhum caso o senhor serviu de padrinho para o próprio escravo; os escravos invariavelmente tiveram como seus protetores espirituais outras pessoas que não seus proprietários. As evidências da freguesia urbana da Conceição da Praia, em Salvador, apresenta-

(11) Horstmann and Kurtz, *op. cit.*, p. 362.
(12) Slenes, "Coping with Oppression", *op. cit.*

das por David Smith, sugerem, com efeito, que este padrão de escolha pode ter sido muito difundido.[13]

Na busca de uma compreensão desse padrão poderíamos primeiramente dispor de uma resposta simples, mas enganosa. Não sabemos quem realmente escolhia os padrinhos: os pais, um amigo, um feitor, o senhor, ou os próprios padrinhos? Seriam os padrinhos indicados pelos párocos da igreja? Duvidamos, entretanto, que especificar as pessoas investidas de poder de escolha permita uma compreensão do padrão, pois os atores sociais individuais dificilmente são autônomos; eles agem com base em informações, influências, aconselhamentos, pressões, expectativas e regras. Na verdade, na literatura antropológica encontram-se exemplos em que padrões similares de compadrio ocorrem mesmo quando varia o papel de decidir.[14] Certamente, o padrão de não selecionar senhores como padrinhos foi resultado de escolhas e estratégias individuais, mas estamos menos interessados em quem fez a escolha do que em por que ela foi feita.

A Igreja sem dúvida fez sua própria conciliação com a escravidão, mas sugerimos que a não escolha dos senhores é resultado direto de um conflito entre dois idiomas e instituições: a Igreja e a escravidão. Cada uma destas implica um tipo diferente de relações; quando as duas se encontram no singular evento do batismo, só pode haver silêncio e estranhamento, não superposição. O batismo cria, acima de tudo, uma relação espiritual; esta é o vínculo "pensado" que une batizando e padrinhos. O laço expresso significa ou indica esta dimensão invisível. O compadrio é um vínculo não do corpo, ou da carne, ou da vontade humana enquanto expressa na lei civil; ele representa, ao contrário, associação ou solidariedade, através da comunhão de "substância espiritual". Como era dito no tempo de Justiniano, "pela mediação de Deus suas almas estão unidas".[15] Não obstante as funções a que possa submeter-se, para a Igreja o compadrio significa relação espiritual.

Neste ponto vale a pena recordar que desde pelo menos o Concílio de Munique, em 813, os pais foram proibidos de servirem como padrinhos de seus próprios filhos. Não obstante sua origem, essa

(13) Smith, *op. cit.*
(14) Gudeman, "Spiritual Relationships".
(15) Paul R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church: A Collection of Documents*, vol. 3, Londres, SPCK, 1966, pp. 1067-1068.

regra é agora vista como uma expressão da oposição fundamental que resulta entre os vínculos espirituais do apadrinhamento e os vínculos carnais da paternidade.

O vínculo senhor-escravo representa um marcante contraste com aquele baseado na espiritualidade. A escravidão na Bahia não era apenas uma relação produtiva, mas instituição social de dominação. Florescendo num contexto de colonização e expansão da economia de mercado, a escravidão definiu as condições de produção, lançou sua sombra sobre todas as outras relações. Os senhores detinham o direito sobre a energia de trabalho dos seus escravos; eles tinham o direito de disciplinar, vender, desfazer-se e matar seus escravos. O escravo era tido como uma peça de propriedade, uma espécie de ferramenta, ou uma peça de equipamento, embora viva. Com efeito, os senhores podiam destruir muito da humanidade de seus escravos, freqüentemente atribuindo-lhes características de animalidade. Aos escravos era freqüentemente negado o direito de casar ou ter famílias oficiais ou legítimas. A preocupação do senhor era manter seus escravos em boas condições de trabalho a custos mínimos. Se o vínculo do apadrinhamento era uma relação espiritual de proteção, o vínculo senhor-escravo era uma relação assimétrica de propriedade. Onde um representava socorro, o outro significava subserviência.

As duas instituições dificilmente poderiam ser mais opostas. Como um acontecimento no ciclo de vida do indivíduo, o batismo representa associação à Igreja e igualdade como cristão e como pessoa em relação ao outro. O batizando é salvo da perdição, ele tem novos pais e novas relações de "fraternidade". O batizando participa do mais importante dos sacramentos e passa a ter o direito de participar nas cerimônias da Igreja. O batismo assinala ou marca algo oposto à escravidão: igualdade, humanidade, libertação do pecado. O cruzamento histórico de imagens entre esses dois campos proporciona alguma evidência de seus significados divergentes. Um velho modo de conceituar ou justificar a escravidão é que o escravo é um pecador; inversamente, tem sido um argumento da ideologia cristã que os pecadores são escravos do Diabo.[16] A equivalência metafórica de pecado e escravidão permanece hoje em expressões

(16) David B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1966.

tais como "vender a alma" ou "a soldo do Diabo". Ser puro é estar liberto da servidão.

Assim, o batismo de escravos representa uma ameaça à escravidão, enquanto a escravização do batizando é uma contradição potencial para a Igreja. Cada relação promove em parte o que a outra não é. O batismo de escravos une relações incompatíveis, senão contraditórias.

Argumentamos que a resolução desta incompatibilidade não foi abolir a escravidão ou o batismo, embora a contradição eventualmente contribuísse para a extinção da escravidão. Pelo contrário, as relações realmente conflitantes foram mantidas separadas. Os escravos eram batizados em consonância com as pressões da Igreja, mas seu renascimento da "escravidão" nunca o foi para seus próprios senhores. Outros, fossem escravos ou livres, ou senhores de outros, serviram como padrinhos. Os laços incompatíveis foram mantidos separados. Na verdade, sustentaríamos o argumento até o ponto de reintroduzir decisões individuais. A despeito de quem escolhia os padrinhos, parece provável que os senhores recusavam-se a servir de padrinhos para seus próprios escravos, porque se assim o fizessem, sugeririam inclinação a revogar algo de seu próprio poder. Se apadrinhavam escravos seus recentemente alforriados é uma questão diferente.

Henry Koster, um inglês que administrava um engenho em Pernambuco e que observou em primeira mão a seleção de padrinhos para escravos, captou a essência da relação e sua contradição implícita, quando declarou: "Eu nunca ouvi falar que o senhor no Brasil fosse do mesmo modo o padrinho; nem eu acredito que isso tenha jamais acontecido, pois é tal a conexão entre as duas pessoas que isto é suposto de produzir que o senhor nunca pensaria em ordenar que o escravo fosse castigado".[17]

Que o batismo e as relações espirituais definiam parte da individualidade dos escravos é também ilustrado pelos nomes próprios ou cristãos inscritos no livro de registro. Os escravos recebiam os mesmos nomes cristãos que as pessoas livres. Na Bahia não havia paralelo das práticas na Jamaica ou Carolina do Sul, onde nomes greco-romanos, nomes de dias de semana e meses do ano, ou nomes

(17) Henry Koster, *Travels in Brazil*, Filadélfia, M. Carey and Son, 1817, vol. 2, p. 199.

irônicos eram conferidos ou impostos aos escravos. Em outras partes ou épocas do Brasil, as práticas de nomeação podem ter sido diferentes. Em *Dom Casmurro*, por exemplo, Machado se refere a escravos carregando nomes cristãos, mas para o proprietário eles são listados em ordem alfabética, o que implica que não são bem nomes mas letras. Na Bahia, pelo menos, tanto os escravos como os livres nomeavam os filhos segundo os nomes dos pais ou padrinhos mais ou menos na mesma proporção; e os nomes mais comumente selecionados — Maria, José, João, Manoel — indicavam um parentesco direto com a família católica e um renascimento nela (ver Tabela 2). Se não de fato, de nome, preto e branco eram iguais.

Em contraste com o padrão no qual os senhores não são escolhidos para padrinhos, parece que um paternalismo indireto podia ser expresso através do compadrio. Este foi o caso, em 1781, quando o filho do senhor do engenho Jacuípe apadrinhou o filho de um casal de escravos de seu pai; ou quando, em 1788, o filho do escravo do lavrador de cana Clemente Nogueira foi batizado por um carpinteiro pardo que era ele próprio afilhado de Nogueira.[18] Mas mesmo essas

Tabela 2
Padrões de nomeação nos registros de batismo, freguesias de Rio Fundo e Monte

	Mesmos nomes dos padrinhos do mesmo sexo	*Nomes diferentes*	*Total*	*Mesmos nomes dos pais do mesmo sexo*	*Nomes diferentes*	*Total*
Meninos						
Livres	11 (14,4%)*	65	76	14 (23,7%)	45	59
Escravos	6 (10%)	54	60	1	13	14
	17	119	136	15	58	63
Meninas						
Livres	6 (12,5%)	42	48	9 (13,4%)	58	67
Escravas	3 (9,6%)	28	31	2	39	41
	9	70	79	11	97	108

Fonte: Tabelas 2 a 10 são baseadas nos registros paroquiais de Rio Fundo e Monte, 1780-1788.
(*) Percentagens do total.

(18) ACMS, Rio Fundo, Batismos, 7.5.1781, 116; 10.10.1788, 120.

formas indiretas eram relativamente raras. Encontramos apenas quatro casos, de um conjunto de 264, nos quais tais relações foram abertamente declaradas. Embora possa ter havido outros casos em que o padre simplesmente negligenciou anotar os vínculos, duvidamos que paternalismo no sentido estreito (senhor e escravo) ou extensivo (senhor de um outro e escravo) fosse comumente expresso através do compadrio. Koster sugeriu que as escravas às vezes buscavam padrinhos ilustres para seus filhos, na esperança de que esses padrinhos pagassem para verem seus afilhados livres. Mas os padrinhos livres não pagavam com muita freqüência para libertar seus afilhados da servidão. Um estudo sobre a Bahia entre 1684 e 1745 revelou que menos de um por cento daquelas obtidas por compra foram pagas por padrinhos que assim libertavam seus afilhados.[19] Quaisquer que tenham sido as esperanças ou projetos dos escravos, tais concessões foram poucas.

Os que nasciam livres e os escravos

Sugerimos que a seleção dos padrinhos era orientada por duas regras negativas invariáveis. De acordo com a lei e a prática da Igreja, os pais nunca eram escolhidos como padrinhos; no contexto social da escravidão baiana os senhores nunca serviam como padrinhos para seus próprios escravos. Essas duas regras ditavam então um círculo interno negativo de proibição de escolhas. Podemos falar desta questão diferentemente: os padrinhos incorporavam ou significavam um complexo de elementos em relação a seus afilhados. A tarefa é separar as características que os padrinhos representavam. Para fazer isso, diferenciamos entre o batismo normal dos recém-nascidos e os batismos de escravos africanos adultos, expostos, crianças batizadas à sombra da morte e crianças nascidas de mães escravas, mas alforriadas ao nascer. Estes últimos grupos são examinados separadamente, e inicialmente nos voltamos para os batismos normais de 138 crianças nascidas de mães livres e 107 nascidas de mães escravas.

Da mesma forma que a situação da escravidão tem importância fundamental sobre quem *não* era escolhido para ser padrinho,

(19) Koster, *op. cit.*, 2, p. 195; Schwartz, "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil", *Hispanic American Historical Review*, 54, 1974, pp. 603-635.

ela também influenciou nas escolhas finais. Para orientar nossa discussão, iniciamos com as seguintes proposições, embora elas exijam refinamento e explicação:

1) escravos serviam de padrinhos para escravos;
2) escravos não serviam de padrinhos para os nascidos livres;
3) livres serviam de padrinhos para escravos;
4) livres serviam de padrinhos para os nascidos livres.

Para exprimir esse mesmo aspecto, mas da perspectiva do batizando, podemos dizer que os escravos eram apadrinhados tanto por escravos como por livres; os nascidos livres eram quase sempre apadrinhados por livres.

Antes de prosseguir com a análise, devemos observar que esse padrão de escolha dificilmente é auto-explicativo. Uma vez mais, a totalidade se assenta sobre o que o compadrio representa. Se, por exemplo, o compadrio significasse impureza ou poluição rituais, o padrão seria diferente: os padrinhos seriam escolhidos junto aos setores mais inferiores da sociedade. O significado do compadrio é decisivo na determinação de sua relação com outros vínculos sociais. A própria Igreja jamais tratou diretamente da questão do *status* social que o padrinho deveria ter, embora se encontre implícito em muitos de seus preceitos que a paternidade espiritual representa um vínculo superior ou mais elevado do que a paternidade carnal. Tal raciocínio foi usado, por exemplo, em tempos remotos, como em 692, pelo Concílio de Trullo. Assim sendo, é um fato surpreendente que nas várias culturas os padrinhos sejam quase sempre de *status* igual, ou mais elevado que o de seus afilhados. Situemos o argumento da seguinte forma. O vínculo padrinho-afilhado significa uma relação espiritual. Mas esse vínculo é sempre inserido ou projetado em um determinado contexto social. Um padrinho e um afilhado são sempre algo mais do que parentes "espirituais". São atores cuja relação total inclui características extra-eclesiásticas. Se o padrinho e a criança fossem confinados apenas ao domínio da Igreja, o *status* social de cada um seria irrelevante. No entanto é tarefa precisamento do padrinho estender a religião a novos membros e trazê-la para fora do contexto de momentos e lugares estritamente religiosos.

No contexto social da escravidão, portanto, seria de se esperar a dificuldade de encontrar um padrão de seleção de padrinhos. Um dado relevante para a escolha era precisamente o estatuto de livre ou

de escravo da criança: os escravos, com raras exceções, não eram padrinhos de crianças nascidas livres. A única exceção foi o caso de uma escrava escolhida como madrinha de uma criança livre, o filho de um carpinteiro pardo de Rio Fundo.[20] Em todos os demais batismos de crianças nascidas livres, foram escolhidos padrinhos livres. Se considerarmos a não-escolha dos senhores como um resultado direto da influência da escravidão sobre os padrões de escolha batismal, poderemos chamar este segundo fator um efeito indireto da escravidão.

No caso dos escravos batizados, no entanto, a categoria de padrinho dificilmente foi homogênea. Quando havia padrinhos/madrinhas, pessoas livres desempenhavam esse papel em 70% dos batismos de escravos, os escravos o faziam em 20% dos casos e os libertos nos 10% restantes (ver Tabela 3).

Por que teria predominado esse padrão? Há evidências de que os escravos usaram o compadrio para garantir um possível aliado ou protetor, uma teoria que está de acordo com o próprio significado desses laços. Nas áreas de cana-de-açúcar, era comum que escravos fugitivos fossem para um engenho vizinho e procurassem a mediação de um "padrinho", que devolvia o escravo ao senhor pedindo que nenhuma punição fosse dada ou que a situação causadora da fuga fosse melhorada. A existência de um padrinho livre residindo na vizinhança representava vantagens para os escravos, vantagens de maior peso que aquelas propiciadas por amizades íntimas ou por laços de família, que levariam à escolha de outros escravos.

A categoria "padrinho livre de escravo batizado", no entanto, não é uma designação suficientemente precisa. Em nenhum caso o padrinho do escravo era de uma posição social igual ou superior à do proprietário deste. Os escravos de senhores de engenho tomavam como padrinhos outros escravos ou lavradores de cana; e os escravos dos lavradores tomavam carpinteiros como tal. O mesmo padrão foi observado por Smith[21] em seu estudo da Conceição da Praia, o que parece indicar um reconhecimento de distinções de *status* na seleção dos padrinhos no contexto das relações senhor-escravo. E pode também sublinhar a distância social existente entre o papel de senhor e o de escravo.

(20) ACMS, Rio Fundo, Batismos, 23.10.1780, 106.
(21) Smith, *op. cit*.

A cor também era um fator na seleção dos padrinhos. A hierarquia de cor que vai do preto ao branco, passando pelo pardo, é evidente. Por exemplo, dos 32 pardos livres que foram padrinhos, quase 70% (22 de 32) batizaram crianças negras. Da mesma forma, crianças pardas livres eram mais facilmente batizadas por brancos do que por outros pardos, e raramente por negros. As preferências eram ascendentes na escala somática desta sociedade multirracial escravocrata. Os brancos quase que invariavelmente tinham como padrinhos outros brancos. Os pardos geralmente tinham brancos como padrinhos, embora em alguns casos pardos e negros o tenham sido. Em trinta casos onde a cor tanto do padrinho como da madrinha de crianças pardas pôde ser identificada, 88% dos padrinhos (53 de 60) eram brancos. Os negros também demonstraram uma tendência a ter padrinhos de cor mais clara, mas tinham uma alta proporção de padrinhos negros também. Tal padrão provavelmente

Tabela 3
Estatuto legal dos padrinhos/madrinhas de crianças livres e escravas nas freguesias de Monte e Rio Fundo, 1780-1789

	Padrinhos				
	Livre	*Escravo*	*Liberto (alforriado ao nascer)*	*Nenhum*	*Total*
Madrinhas (crianças livres)					
Livre	88[a]	0	0	1	89
Escrava	1	0	0	0	1
Liberta	0	0	0	0	0
Nenhuma	47[b]	0	0	1[c]	48
Total	136	0	0	2	138
Madrinhas (crianças escravas)					
Livre	48[b]	0	0	3	51
Escrava	2	13	4	0	19
Liberta	0	2	5	0	7
Nenhuma	29[e]	4	1[f]	1	35[g]
Total	79	19	10	4	112

(a) Inclui 3 expostos.
(b) Inclui 2 expostos.
(c) Um exposto.
(d) Inclui 3 libertos.
(e) Inclui 2 libertos.
(f) Um liberto.
(g) Inclui um liberto.

Tabela 4
Distribuição de cor dos padrinhos/madrinhas

Batizandos	Padrinhos			Madrinhas		
	Branco	Pardo	Negro	Branca	Parda	Negra
Branco	61	3	0	64	0	0
Pardo	28	1	1	25	2	3
Negro	40	12	14	39	18	9
Total	129	16	15	128	20	12

Nota: Esta tabela inclui apenas os batismos de crianças em que a madrinha esteve presente.

reflete as limitações impostas à liberdade de escolha dos escravos. Enquanto os brancos eram apenas 41% das crianças batizadas, eles ocupavam 80% das posições de padrinho (ver Tabela 4).

Funcionários do governo e senhores às vezes intervinham diretamente para impedir a seleção livre de padrinhos pelos escravos. Em Minas Gerais, em 1719, o governador, conde de Assumar, um racista virulento, proibiu aos escravos de batizarem outros escravos. Ele temia que tanto os ganhos dos escravos como o respeito e a deferência devidos aos senhores fossem desviados para os padrinhos dos escravos, os quais, em contrapartida, poderiam se sentir moralmente obrigados a ajudar os afilhados a escapar ou a se rebelar.[22] Na Bahia, outros tipos de restrições foram impostos. O corpo de instruções emitido para o administrador jesuíta do engenho Sergipe por volta de 1699 proibia a seleção tanto de padrinhos escravos como livres de fora do engenho, e também proibia os escravos do engenho de se tornarem padrinhos.[23] Tais esforços para limitar contatos individuais que ultrapassassem as fronteiras da propriedade escravista parecem ter sido prática corrente nos engenhos. Os inventários dos engenhos, por exemplo, quase nunca registram escravos que fossem casados com cônjuges de fora. Dos sete entre nove casos em Rio Fundo, cujo proprietário da criança escrava batizada pôde ser claramente identificado como senhor de engenho, um ou ambos os padrinhos eram escravos (ver Tabela 5). Mas no mundo do Recôncavo baiano, onde grandes engenhos de açúcar eram cercados por várias

(22) Ramos, *op. cit.*, p. 211.
(23) Archivum Romanorum Societatis Iesu, Roma, Bras. II.

Tabela 5
Padrinhos de escravos pertencentes
aos senhores de engenho na freguesia de Rio Fundo

Senhor	*Engenho*	*Escravo*	*Padrinho*	*Madrinha*
João Coelho de Oliveira	Pandalunga	1	Liberto pardo Carpinteiro	Escrava do senhor
		2	Idem	Escrava do senhor
		3	Homem livre	Nenhuma
		4	Escravo do senhor	Nenhuma
João Pedro Fiuza Barreto	Terra Nova	1	Escravo do senhor	Escrava do senhor
Bento José de Oliveira	Aramaré	1	Escravo do senhor	Escrava do senhor
		2	Liberto pardo	Escrava do senhor
Francisco Borges de Barros	Jacuípe	1	Escravo do senhor	Escrava do senhor
D. Joana Ferreira	Buraco	1	Homem livre	Mulher livre

pequenas propriedades de lavradores de cana, colonos e agricultores de subsistência, muitos dos quais também tinham escravos, o desejo de circunscrever o universo social do escravo à sua unidade produtiva foi freqüentemente frustrado.

Em suma, a escolha de padrinhos na Bahia era quase sempre verticalmente ascendente ou horizontal, nunca descendente. O que definia o direcionamento social era o contexto da escravidão e a cor.

Sexo e status legal

A seleção de padrinhos também era influenciada pelo sexo, em relação ao estatuto legal. Como demonstra a Tabela 2, em alguns casos faltava um dos padrinhos do batismo; mas a diferença com relação ao sexo do ausente é impressionante. Para os escravos, os padrinhos estavam ausentes em 3,6% dos batismos (4 de 112),

mas as madrinhas estavam faltando em 31,2% dos casos (35 de 112). Os números são muito semelhantes para os livres: os padrinhos de crianças livres faltaram em 1,4% dos batismos (2 de 138), mas as madrinhas foram omitidas em 34,8% dos casos (48 de 138). Em outras palavras, independentemente do estatuto legal do batizando, as madrinhas estavam ausentes 14 vezes mais do que os padrinhos; a presença do padrinho foi considerada mais importante que a da madrinha.

Além disso, o estatuto legal do padrinho presente é relevante. Quando se tratava de crianças livres, o padrinho presente era sempre livre; mas quando faltou a madrinha, houve ao menos alguns casos em que o padrinho era um escravo ou liberto. O que parece ter sido importante é, mais uma vez, a presença do padrinho. Quando ambos estavam presentes, seus estatutos legais eram quase sempre iguais (ver Tabela 6). No caso de crianças livres, em apenas um caso aparece uma madrinha escrava; neste caso o batizando era do sexo masculino e o padrinho era livre.

No caso de crianças escravas, a evidência de simetria quanto ao sexo é mais marcante. O padrinho escravo se alinhava com a madrinha escrava, a madrinha livre com o padrinho livre. Embora, como já foi observado, a assimetria na relação dos batizandos com

Tabela 6
Estatuto dos padrinhos/madrinhas em relação ao estatuto e sexo dos afilhados

Madrinhas	*Padrinhos (crianças livres do sexo masculino)*		*Padrinhos (crianças livres do sexo feminino)*	
	Escrava	*Livre*	*Escrava*	*Livre*
Escrava	0	1	0	0
Livre	0	48	0	42

Madrinhas	*Padrinhos (crianças escravas do sexo masculino)*			*Padrinhos (crianças escravas do sexo feminino)*		
	Escravo	*Liberto*	*Livre*	*Escravo*	*Liberto*	*Livre*
Escrava	8	2	2	5	3	0
Liberta	1	0	0	0	4	0
Livre	0	0	25	0	1	18

os padrinhos e na relação dos padrinhos com os senhores estivesse presente, a assimetria na relação dos padrinhos entre si não ocorria. A única e breve observação que pode ser feita é que, quando os padrinhos tinham estatutos desiguais, o da madrinha é que tendia a ser inferior. (Esta observação incidentalmente sublinha nossa suposição precedente de que, nos casos em que só aparece um dos batizantes, era considerado importante simplesmente ter um padrinho (homem), independente do seu estatuto legal.)

Os dados da Tabela 6 também sugerem que a categoria "escravo batizado" pode não ter sido homogênea. Haveria algum padrão segundo o qual alguns escravos tinham padrinhos livres e outros padrinhos escravos? Certamente o sexo dos padrinhos era um dos seus elementos. A combinação de madrinha liberta e padrinho liberto foi encontrada apenas para o sexo feminino, e os libertos em geral foram mais freqüentemente encontrados para crianças do sexo feminino do que para as do sexo masculino. Os meninos escravos tinham mais probabilidade de ter padrinhos livres do que as meninas escravas: os meninos escravos tinham padrinhos livres em 67,6% dos casos; a estatística correspondente para as meninas era de 58,1%.

No conjunto, a variável sexo entrava na seleção dos padrinhos duplamente, com relação ao batizando e com relação aos padrinhos. Poderíamos argumentar que essa distinção não ocorria simplesmente porque os escravos eram mais produtivos do que as escravas no contexto econômico brasileiro. Eles podem ter tido maior valor econômico, mas a sociedade como um todo se baseava na desigualdade entre os sexos. Os homens livres tinham o comando dos meios de produção, e o mais importante dos meios era o trabalho dos escravos homens. No âmago da própria sociedade havia uma assimetria sexual, inserida na produção. A totalidade estava construída sobre a relação homem livre-homem escravo. Por essa razão, para qualquer pessoa o homem livre era o mais procurado como padrinho; e eram os meninos escravos quem mais necessitavam dessa proteção. Uma margem mais ampla foi observada na seleção de padrinhos para as meninas escravas. De fato, essa identificação mais intensa da escravidão com os homens, evidenciada nos registros de batismos, pode ser documentada em outros aspectos da sociedade escravista. A alforria favorecia as mulheres, produzindo uma proporção duas vezes maior de mulheres alforriadas do que de homens. Embora esse padrão fosse especialmente característico entre os adul-

tos, também foi encontrado entre crianças alforriadas.[24] Novamente a evidência sugere, indiretamente, que uma ligação íntima entre escravo homem e senhor não era encorajada, pois essa ligação representaria uma ameaça à ordem política, econômica e social sobre a qual se assentava a sociedade. As atitudes paternalistas eram provavelmente menos características das relações entre os senhores e os escravos do que entre os senhores e as escravas.

Desvios

Ao lado dos batismos convencionais de crianças livres ou escravas sadias, os registros paroquiais também contêm dados sobre expostos, crianças *in extremis*, crianças escravas libertadas ao nascer e escravos adultos. Cada um desses grupos em nossa amostra apresentou padrões diferentes de seleção de padrinhos em Monte e Rio Fundo. As crianças batizadas à beira da morte quase sempre não tinham padrinhos. Alguns casos foram observados em que uma criança doente se recuperou e, tendo sido anteriormente batizada por um leigo como medida de emergência, foi então exorcizada deste batismo e recebeu os sacramentos adequados de um padre. Encontramos sete crianças escravas libertadas ao nascer (5% dos batismos de escravos), todas de pais desconhecidos. Em nenhum destes casos os padrinhos eram escravos, e dos 14 prováveis padrinhos apenas um era liberto. Considerando que todos os expostos tenham sido alforriados ao nascer, eles constituem 4% (6 de 137) das crianças livres e em geral apresentam os mesmos padrões de seleção de padrinhos que outras crianças livres, com exceção de um caso em que um exposto não teve padrinho ou madrinha.

O batismo de escravos adultos recebia atenção especial. Os regulamentos da arquidiocese da Bahia, reconhecendo as dificuldades de instrução religiosa a "escravos brutos e sem cultura, de língua incompreensível", requeriam que seis perguntas lhes fossem formuladas antes de lhes ministrar o batismo, tais como "Você ainda vai pecar?".[25] A negligência dos senhores em batiar os africanos recém-chegados provocou reclamações da parte dos padres. Em 1697 uma

(24) Anchivum Romanorum Societatis Iesu, Roma, Bras. II.
(25) Monteiro da Vide, *op. cit.*

Tabela 7
Padrinhos/madrinhas de escravos adultos em quatro freguesias do Recôncavo, 1723-1816

	Madrinhas				
	Escrava	*Liberta*	*Livre*	*Nenhuma*	*Total*
Padrinhos					
Escravo	20	1	0	3	24
Liberto	1	1	—	1	3
Livre	2	1	4	2	9
Nenhum	0	0	1	1	2
Total	23	3	5	7	38

ordem régia mandava que o batismo fosse feito nos portos africanos e que a instrução religiosa fosse ministrada nos navios negreiros, mas os africanos continuaram a chegar ao Recôncavo sem batismo.[26] Em 1807 Koster relata que os escravos recém-chegados rapidamente apreendiam as vantagens sociais do batismo, mas podemos provavelmente supor que no caso desses escravos a seleção de padrinhos era feita pelo senhor. Desta forma, os padrões revelados na Tabela 7 nos falam de atitudes dos senhores.

Dentre os 76 prováveis padrinhos nos 38 casos apresentados aqui, houve nove em que faltaram tanto o padrinho como a madrinha. Nos casos restantes, escravos ocuparam essas posições em 70% dos casos (47 de 67) e libertos em outros 10%. Embora ocorressem alguns casos em que parentes do senhor assumiram o papel de padrinho/madrinha, uma vez mais não ocorreram casos em que os senhores batizassem seus próprios escravos.

A diferença entre os padrões de compadrio entre crianças nascidas escravas e africanos adultos recém-chegados é marcante. Enquanto os escravos constituíam apenas 20% dos padrinhos de crianças, eles desempenharam esse papel três vezes e meia mais freqüentemente quando o batizando era adulto. Nada foi encontrado nos documentos indicando serem padrinhos e afilhados da mesma "nação" africana, e acreditamos que os senhores indicavam ou "convidavam" escravos mais aculturados para servirem de padrinhos pela sua capacidade em assistir na integração do afilhado à força de tra-

(26) Arquivo público do Estado da Bahia, *Ordens Régias*, 100.

balho, sendo essa sua principal responsabilidade. Essa teoria também pode explicar a porcentagem mais alta de libertos encontrados como padrinhos de escravos adultos do que de crianças. Se a teoria for correta, a instituição do compadrio foi, num certo sentido, usada de maneira "apropriada"; os padrinhos estavam instruindo seus afilhados, embora não somente em questões religiosas.

A exceção mais comum à relação assimétrica entre afilhados, pais e padrinhos, instituída pelo costume e pelas regras, foi a falta de um ou de ambos os batizantes (padrinho e madrinha) no ato batismal. O Concílio de Trento, e mais especificamente as regulamentações eclesiásticas da arquidiocese da Bahia, estabeleceram uma série de requisitos e normas para o batismo. Os bebês deveriam ser batizados na primeira semana de vida por um padre da paróquia, sob pena de multa imposta pela Igreja. Este requeria que houvesse apenas um padrinho e uma madrinha, com idades mínimas de 14 anos para o padrinho e 12 para a madrinha. Também proibia aos pais serem padrinhos de seus próprios filhos.

No Recôncavo baiano essas regulamentações eram freqüentemente burladas ou ignoradas. Havia muitos batismos em que o padrinho, ou bem mais freqüentemente a madrinha, faltava. Na paróquia de São Francisco, em inícios do século XIX, ocorreram vários casos em que a madrinha escolhida era "Nossa Senhora Protetora" — uma prática encontrada freqüentemente em outros lugares e ainda em uso no interior baiano. Às vezes não havia madrinha, mas dois padrinhos. Foi esse o caso, em 1816, de dois caixeiros do engenho do Rosário que batizaram uma criança, "contra as regras de Tridentino", como foi registrado pelo padre.[27]

Legitimidade

Em nossa discussão acerca do sexo de batizantes e batizandos foi observado o grande número de batismos de escravos ou livres nos quais o padrinho ou a madrinha estava ausente. Para crianças escravas e livres, faltaram padrinhos em 31% dos atos batismais (45 de 147 para os livres, 33 de 108 para os escravos). À primeira vista parece haver pouca diferença neste aspecto entre as crianças escra-

(27) ACMS, S. Francisco, Batismos, 3.1.1816.

Tabela 8
Ausência de madrinhas no ato batismal em Monte e Rio Fundo

	Madrinha livre		*Madrinha escrava*	
	Presente	*Ausente*	*Presente*	*Ausente*
Criança legítima	70	11	19	3
Criança ilegítima	21	9	52	12
Total	91	20	71	15

vas e as livres. No entanto, quando se examina a legitimidade do batizando, outros padrões emergem. Entre os escravos, ilegítimos na sua grande maioria (75%), a legitimidade não tinha qualquer efeito identificável sobre a presença ou ausência de uma madrinha. Entre os nascidos livres, entretanto, a legitimidade tinha um efeito definido, e as crianças ilegítimas tinham duas vezes mais probabilidade de não terem uma madrinha do que as crianças legítimas (ver Tabela 8). Como era de se esperar, em uma sociedade escravista, a cor e a legitimidade afetavam aos nascidos livres bem mais do que aos escravos. A legitimidade não era uma marca social importante para um escravo; fora deste estatuto decisivo de definição, no entanto, a legitimidade auxiliava a definir a posição social.

Localidade

Já vimos evidências de que os proprietários de escravos tentavam limitar o universo social de seus escravos. As uniões conjugais para além das fronteiras da unidade produtiva escravista eram desestimuladas, e outras limitações eram impostas. Embora os senhores de grandes propriedades provavelmente fossem bem-sucedidos em seus esforços e capazes de circunscrever os contatos ao círculo de seus escravos e de suas terras, a natureza das propriedades escravistas baianas, que incluíam várias pequenas propriedades cultivadas no meio das maiores, frustrou qualquer tentativa de isolar os escravos. Quando estes serviam como padrinhos de outros escravos, havia quase tantos escravos que pertenciam a um outro senhor que não o dos batizandos, quanto escravos deste mesmo senhor (doze padrinhos e treze madrinhas eram escravos do mesmo

senhor; treze padrinhos e onze madrinhas pertenciam a outro senhor).

A área geográfica de recrutamento dos padrinhos, tanto para os nascidos livres quanto para os escravos, era limitada, embora o fosse mais para o segundo grupo. A probabilidade era de cinco para um de que os padrinhos de ambos os grupos fossem residentes na mesma freguesia do batizando. Quando um padrinho procedia de outro lugar, era geralmente de uma cidade ou engenho vizinhos, distante não mais do que alguns quilômetros. Neste particular, os padrinhos apresentavam uma distribuição geográfica mais ampla que as madrinhas, padrão esse mais marcado no caso dos batismos de escravos do que nos de crianças livres. Em apenas 8 batismos em 110 o padrinho residia em um lugar diferente da madrinha (ver Tabelas 9 e 10).

A geografia do compadrio era de certa forma diferente para escravos e livres. Entre a elite branca, especialmente na mais aristocrática freguesia do Monte, os padrinhos às vezes vinham de locais

Tabela 9
Relação entre padrinhos/madrinhas e escravos batizados

	Escravo do mesmo senhor	*Escravo de outro senhor*	*Parente do senhor*
Padrinhos	12	13	6
Madrinhas	13	11	1

Tabela 10
Proximidade residencial entre padrinhos/madrinhas e afilhados

	Mesmo local		*Outro local*	
	N.º	*%*	*N.º*	*%*
Madrinhas de:				
crianças livres	79	86,8	12	13,2
crianças escravas	52	88,1	7	11,8
Padrinhos de:				
crianças livres	72	81,8	16	18,2
crianças escravas	56	81,2	13	18,8

tão distantes quanto a cidade de Salvador, a cerca de 30 quilômetros. Foi este o caso em 1789, quando a filha do senhor de engenho tenente-coronel José Diogo Gomes Ferrão Castelobranco foi batizada, e tanto o padrinho como a madrinha viajaram de Salvador para o batizado. Entre a elite branca os padrinhos podiam também ser representados por procuradores. Para os escravos, as distâncias envolvidas na seleção dos padrinhos eram mais limitadas. Quase que invariavelmente os padrinhos viviam na mesma freguesia dos afilhados, e geralmente no mesmo local. Quando não, residiam em outro engenho. A pouca disponibilidade dos senhores em servir de padrinhos para seus próprios escravos e o desejo dos escravos de encontrar padrinhos mais claros e de *status* superior, por vezes fora dos limites geográficos convencionais, buscando apoio em virtude de seu *status* de escravo, parecem ter se combinado para produzir o padrão aqui observado.

Conclusão

Terminamos este artigo retornando às questões abrangentes do nosso tema. O compadrio é uma maneira de vincular as pessoas entre si. É um sistema de relações espirituais que emana da Igreja. Embora o compadrio esteja projetado no âmbito social, como instituição nunca perde seu fundamento e ressonância espirituais. Na prática, o compadrio se soma a outros tipos de alianças, e esse complexo global do sagrado e do secular determina quem é selecionado para integrar a relação.

Na Bahia a instituição dominante foi a escravidão, e esse é o contexto no qual o compadrio foi projetado. Nossa tarefa consistiu em desvendar esse contexto, decodificá-lo, e ao fazer isso tentamos mostrar como, para essa sociedade, fatores como a localidade, a legitimidade, o sexo, a cor, e o estatuto legal intervieram na seleção dos padrinhos/madrinhas. Tentamos revelar algo da dinâmica interna da escravidão baiana. Acima de tudo, sugerimos que o fato mesmo de ser escravo ou livre, senhor ou não, interferia no padrão de escolha. A escravidão e o compadrio constituíam dois idiomas ou conjuntos de relações através dos quais ordenavam-se vidas, abrigando significados diversos e às vezes até mesmo opostos. Na Bahia do século XVIII observamos tanto uma discordância quanto uma acomodação entre os dois. O idioma da escravidão foi dominante,

mas o idioma das relações espirituais tinha a sua influência. Sabemos agora que o equilíbrio entre os dois idiomas iria se modificar no século seguinte. Um deles desapareceu, mas as pessoas ainda se utilizam do outro para expressar e ordenar pelo menos uma parte de suas vidas.

Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888*

Katia M. de Queirós Mattoso
Herbert S. Klein
Stanley L. Engerman

1

Em anos recentes tem aumentado o interesse pela questão dos preços de escravos nas Américas. Vários estudos demonstram que esses preços podem esclarecer questões relacionadas à lucratividade e viabilidade institucional da escravidão.[1] Entretanto, até recentemente a maior parte das informações a esse respeito veio de inventários e contratos de compra e venda, e se refere principalmente a escravos rurais. Uma fonte sobre tais dados até agora negligenciada são os registros de cartas de alforria.[2] Em todas as sociedades escra-

(*) Originalmente publicado em *Slavery and Abolition*, vol. 7, nº 1 (1986).

(1) Para uma discussão sobre o uso de dados sobre preços de escravos, ver Manuel Moreno Fraginals, Herbert S. Klein e Stanley L. Engerman, "The Level and Structure of Slave Prices on Cuban Plantations in the Mid-Nineteenth Century: Some Comparative Perspectives", *American Historical Review*, 88, 1983, pp. 1201-1218.

(2) Para um estudo anterior das alforrias baianas, inclusive uma análise dos padrões de preços, ver Stuart B. Schwartz, "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745", *Hispanic American Historical Review*, 54, 1974, pp. 603-635.

vistas das Américas foi permitido aos escravos que comprassem sua liberdade, e o registro desses atos de autocompra fornecem um corpo substancial de dados sobre preços. Isso é particularmente verdadeiro para as áreas espanhola e portuguesa, onde as oportunidades de autocompra eram maiores do que em outras regiões.

Neste trabalho examinaremos uma amostra de preços de cartas de alforria pagas pelos próprios escravos em Salvador, Bahia, no século XIX. Esta amostra foi organizada por Katia Mattoso no mais extenso estudo sobre os procedimentos e práticas de alforria em uma sociedade escravista das Américas. Uma vez que os escravos eram obrigados a pagar seu preço de mercado, este conjunto de dados representa uma fonte privilegiada de informações para se testar o "otimismo" dos senhores, a lucratividade da escravidão e a estrutura relativa de preços segundo a idade e o sexo do escravo alforriado. Os dados cobrem quase todo o século XIX e devem indicar as expectativas de longo prazo dos senhores, bem como o impacto, sobre os preços dos escravos baianos, de fatores externos como a abolição do tráfico atlântico e a Guerra Civil nos Estados Unidos.

2

As fontes para este estudo são as cartas de alforria registradas nos livros de notas dos cartórios da Bahia entre 1819 e 1888.[3] Dos 263 livros de onde essas cartas foram retiradas, decidimos examinar períodos de dois anos, começando em 1819-1820 e incluindo apenas os anos terminados em 5-6 e 9-0 até 1886, finalizando com 1887-1888 com o objetivo de incluir o ano da abolição da escravidão no Brasil. Em cada um dos 15 biênios foi feita uma contagem exaustiva. Ao longo do período considerado, cerca de 500 cartas foram registradas anualmente, o que representava cerca de 4 por cento do número médio anual de escravos em Salvador. Obviamente essa proporção não era sempre a mesma, e o período entre 1840 e 1880 expe-

(3) Para maiores detalhes sobre a coleta destes dados, ver Katia M. de Queirós Mattoso, "A Carta de Alforria como Fonte Complementar para o Estudo da Rentabilidade da Mão-de-Obra Escrava Urbana (1819-1888)", *in* Carlos Manuel Peláez e Mircea Buescu (orgs.), *A Moderna História Econômica* (Rio de Janeiro, APEC, 1976), pp. 149-163. Ver também Katia Mattoso, *Bahia: a Cidade do Salvador e seu Mercado no Século XIX*, São Paulo, HUCITEC, 1978.

rimentou altas taxas de alforria, equivalentes a cerca de 5 a 6 por cento do conjunto da população escrava urbana.

Esse procedimento de amostragem produziu informações sobre 13 127 escravos alforriados. Destes, cerca de 90 por cento foram listados como tendo ocupações urbanas, e por isso nossa amostra pode ser considerada como quase exclusivamente baseada numa população escrava urbana.[4] Devemos também esclarecer que, embora o registro da carta não fosse uma obrigação legal, era essencial para garantir a liberdade e os direitos dos alforriados. Esse registro parece então ter ocorrido em pelo menos 80 por cento das alforrias. Havia também alforrias que eram concedidas ao escravo na hora do batismo, uma modalidade que não foi coberta por nossa amostragem. Da mesma forma, no fim do período imperial, um número expressivo de escravos rurais foi libertado pelo governo provincial.

Estão também excluídos da amostra os 21 por cento de escravos alforriados sob condição (servir o senhor até a morte deste, por exemplo) e cujos preços refletem essa condicionalidade. Foram igualmente excluídos os 8 por cento dos alforriados que eram muito velhos ou enfermos para terem listados seus valores de mercado e os 26 por cento que foram libertados sem condição mas gratuitamente. Da mesma forma excluímos um pequeno número de alforrias com arranjos de preços defasados (geralmente isso ocorreu na época de preços mais estáveis, antes de 1850, quando não era incomum que o preço fosse estabelecido alguns meses ou mesmo anos antes de a carta de alforria ser finalmente concedida). Assim, nossos dados representam 45 por cento dos escravos alforriados da amostra, que foram registrados como compradores de alforrias incondicionais, a um preço "justo" ou de mercado determinado no momento mesmo da alforria.

Entre esses escravos que pagaram suas alforrias, as mulheres representam cerca de 60 por cento, e essa proporção manteve-se basicamente a mesma nas diferentes faixas de idade que utilizamos. Nestas, apenas cerca de 10 por cento foram listados como crianças e 8 por cento como velhos. O número total de alforrias por ano aumentou com o tempo, alcançando um pico no final da década de 1860 e início da de 1870, caindo então bruscamente até o ano da abolição. Não houve qualquer tendência marcante na proporção ho-

(4) Não utilizamos dados sobre ocupação neste estudo.

mem-mulher ao longo do tempo, embora houvesse variações de um ano para outro. O número de crianças libertadas através da alforria paga caiu bruscamente no final do período considerado, declinando marcadamente após a Lei Rio Branco de 1871 (Ventre Livre) o número de crianças registradas, e caindo para zero após 1880.

3

A carta de alforria era um ato privado feito entre o senhor e o escravo, segundo o qual se acordava um preço contratual e tradicionalmente se declarava um "justo preço", significando um preço segundo valores correntes no mercado.[5] Quando as duas partes não concordavam quanto ao "justo preço", as autoridades legais eram chamadas a estabelecê-lo. Nossos preços combinam de perto com aqueles encontrados em outras importantes fontes de preços contratuais, quais sejam, inventários, livros de caixa de engenhos e contratos de compra e venda, os quais têm sido utilizados para o estudo de preços nesta e em outras regiões do Brasil.[6]

(5) Pelo menos isso foi verdade após 1830. Até então o preço pago pelo escravo era seu preço de mercado no momento em que foi comprado pelo senhor. Após 1830 seria o preço corrente no mercado. Entretanto, a alta de preços entre 1819-1820 e 1829-1830 é comparável àquela mostrada por Stein entre 1822 e 1830. Ver Stanley J. Stein, *Vassouras: A Brazilian Coffee County, 1850-1900*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 229.

(6) Nós comparamos as tendências e padrões mostrados nesses dados com várias outras fontes de preços nominais de escravos para outras regiões do Brasil. Todas em geral concordam em termos das oscilações ao longo do tempo, mostrando altas dramáticas de preço após 1850, com subseqüentes baixas persistentes apenas após meados dos anos 60 (ou mais tarde), mas com os preços em geral permanecendo acima daqueles anteriores aos da metade do século, até os últimos anos da escravidão. Essas fontes incluem: Dean (Rio Claro), Stein (Vassouras), Eisenberg (Pernambuco), Mello (Rio de Janeiro e Slenes (Campinas). Elas cobrem períodos variáveis e os preços são para diferentes grupos de escravos. O uso de diferentes categorias de idade, sexo, ocupação e origem étnico-nacional torna difíceis as comparações dos níveis e tendências (assim como as torna o tamanho pequeno das amostras em algumas dessas séries), mas, como observamos, entre essas séries, as tendências são basicamente semelhantes. Ver Warren Dean, *Rio Claro: A Brazilian Plantation System, 1820-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1976, p. 55; Stein, *Vassouras*, p. 229; Peter L. Eisenberg, *The Sugar Industry in Pernambuco: Modernization Without Change, 1840-1910*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 153; Pedro Carvalho de Mello, "The Economics of Labor in Brazilian Coffee Plantations", tese de PhD, University of Chicago, 1977, p. 50; e Robert Slenes, "The Demography and Economics of Brazilian Slavery, 1850-1888", tese de PhD, Univ. de Stanford, 1975, pp. 182-183, 253, 266-267. Slenes (pp. 182 e 215) também apresenta dados sobre preços

Vários problemas nos foram colocados pelos registros de alforria que utilizamos, os quais limitam a análise que possamos fazer e oferecem possíveis riscos de inconsistência e distorção que podem obscurecer a interpretação de algumas oscilações temporais. Isso se dá por pelo menos três diferentes razões. Primeiro, a idade só aparece em poucos casos e para faixas etárias muito abrangentes: crianças cuja cor era acompanhada do sufixo "inho", por exemplo, crioulinho, mulatinho, etc. (até 12 anos) e "velho" (mais de 50 anos). Consideramos "adultos" aqueles para quem nenhuma informação sobre idade foi registrada. Isso obviamente inclui um amplo espectro de idades, e como o perfil etário não é sempre o mesmo entre 13 e 49 anos, há a possibilidade de que, mudando a composição etária, algumas comparações sejam afetadas.[7] Segundo, os dados sobre

de escravos na Bahia entre 1858 e 1879 baseado em informações coletadas dos cônsules britânicos (ver abaixo). Ver também Mircea Buescu, *300 Anos de Inflação*, Rio de Janeiro, APEC, 1973, pp. 146-148 e 210, cujos dados sugerem que a alta de preços de escravos após 1853 foi paralela àquela do índice de estimativa de preços, mas este patamar no "preço real" ocorre depois de um aumento em relação aos níveis de antes de 1850.

Existem outros estudos que usaram os preços de escravos da Bahia. Maria Luiza Marcilio utilizou dados sobre venda de escravos para analisar a estrutura de preços segundo a idade, sexo e ocupação, mas agregou os dados para o período 1838-1882, tornando impossível analisar as tendências dentro desse período. Ver Maria Luiza Marcilio, "The Prices of Slaves in XIXth-Century Brazil: A Quantitave Analysis of the Registration of Slave Sales in Bahia", *in Studi in Memoria de Federico Melis*, 5, 1978, pp. 83-97. Os cônsules britânicos coletaram dados sobre preços de escravos para diferentes áreas do Brasil no século XIX, e isso pode ser utilizado como base para uma série de preços para alguns anos após 1825. A informação é geralmente fornecida, segundo o sexo, para escravos crioulos e africanos. Para o período entre 1825 e 1850 ver, *in* FO 84/848, James Wetherell a Palmerston, 1.1.1851 (para a Bahia) e Robert Hesketh a Palmerston, 3.3.1851 (para o Rio de Janeiro). Para o período entre 1853 e 1863, tanto para a Bahia como outras regiões do Brasil, ver os seguintes volumes do British Parliamentary Papers: 1854, LXXIII; 1854-1855, LVI; 1856, LXII; 1857, XVIV; 1857-1858, LXI; 1859, XXXIV; 1860, LXX; 1861, LXIV; 1862, LXI; 1863, LXXI; e 1864, LXVI. Estes últimos estão nas séries do Parliamentary Papers, Slave Trade, vols. 40 e 49, publicadas pela Irish University Press. David Eltis generosamente nos forneceu cópias desses dados, que ele utilizou em seu livro ainda inédito ao lado de dados sobre preços para Cuba e África coletados nestas mesmas fontes. Suas estimativas de preços de escravos, em dólar corrente, mostram altas bruscas após o início dos anos 40 em Cuba, Bahia e Sul do Brasil.

(7) No Velho Sul dos Estados Unidos, escravos do sexo masculino aos 13 anos de idade valiam cerca de dois terços dos preços máximos de escravos do eito, enquanto aos 49 anos valiam em torno da metade dos preços máximos. Para idades entre 19 e 37, entretanto, os valores relativos caíam na faixa dos 90% daqueles em idades mais valorizadas (entre 25 e 28 anos). Para as escravas do Velho Sul, aquelas

ocupação não foram registrados na maioria das cartas, e, desde que os preços variavam de acordo com as habilidades do escravo, aqui também uma mudança na composição ocupacional poderia influenciar nas comparações.[8] Terceiro, a origem étnica (crioulos, mulatos, africanos) e o tempo no Brasil dos escravos alforriados podiam variar de um período para outro.[9] Contudo, nosso argumento básico é que, dada a magnitude dos diferenciais obtidos a partir dessas informações omitidas, os padrões e proporções gerais de preços se sustentam como fontes úteis de conhecimento. Repetindo: nossos dados sobre os escravos alforriados estão ordenados de acordo com o sexo, três categorias de idade — criança, adulto, velho —, considerando apenas escravos que compraram cartas de alforria e que não foram listados como doentes ou libertos em testamento. Isso representa um total de 5 779 escravos.

com 13 anos valiam acima de três quartos dos preços das idades mais valorizadas (que para as mulheres eram entre 22 e 25 anos), e aos 49 anos representavam dois quintos dos valores máximos. Nas idades entre 16 e 32 anos as escravas eram avaliadas em 90% dos preços máximos. Ver Robert W. Fogel e Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Boston, Little Brown, 1974, p. 72 e cálculos respectivos.

(8) Assim, por exemplo, parte da baixa de preços na Bahia após 1860 pode refletir um aumento no número de escravos idosos e sem especialização que eram alforriados, o que por sua vez pode estar relacionado com a transferência para o Sul do país dos melhores escravos. Para uma discussão do tráfico interno no Brasil de meados do século XIX, ver Herbert Klein, *The Middle Passage: Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade*, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp. 95-120.

(9) Neste estudo o termo "crioulo" significa qualquer escravo nascido no Brasil. Os dados coletados pelos cônsules britânicos para os anos entre 1853 e 1863 indicam que o escravo africano do sexo masculino era vendido por cerca de 5 a 10% menos do que o crioulo até o final de 1859, quando se desenvolveu um ágio pelo escravo da África que chegou a cerca de 20% para os homens e de 30 a 40% para as mulheres no início dos anos 60. (Os cônsules às vezes forneciam apenas uma escala variável de preços, e nesses casos utilizamos as medianas).

Existem estimativas tanto para os preços de "um ótimo escravo africano adulto recém-importado" ("*a fine, adult, newly-imported male African*") como os de "ladinos ou escravos civilizados" ("*'ladinos' or civilized slaves*") para o Rio de Janeiro (FO 84/848 citado na nota 6), cujas estimativas indicam o primeiro sendo vendido a um ágio para pagamento à vista de cerca de 15%. Nos dados do Rio de Janeiro para os anos entre 1825 e 1850, deve ser observado que "escravos de ambos os sexos recém-importados" eram vendidos a um ágio para pagamento à vista em torno de 50%, comparados com os escravos na mineração e domésticos, cujo ágio a crédito era um tanto menor, cerca de um terço. Existem estimativas da Bahia apenas para escravos recém-importados, pois o cônsul comenta que "apenas escravos recém-importados são comprados para fins agrícolas". Ele contudo indica que os domésticos, após "serem ensinados", tinham "valor entre 20 e 50% acima de seu custo original", en-

4

Com base nos preços de homens adultos (Tabela 1), podemos concluir que os preços de escravos no Brasil aumentaram constantemente durante a maior parte do período considerado, alcançaram seu ápice em 1859-1860, caindo então até o fim da escravidão em 1888.[10] Mesmo assim, os preços do final da era escravista eram supe-

Tabela 1
Preços de escravos adultos alforriados, por sexo.

Anos	*Homens*		*Mulheres*	
	Número	*Preço (mil-réis)*	*Número*	*Preço (mil-réis)*
1819-20	59	214	104	151
1825-26	77	207	153	170
1829-30	70	266	102	197
1835-36	102	292	179	249
1839-40	158	483	194	368
1845-46	156	558	210	417
1849-50	161	543	210	407
1855-56	199	874	214	695
1859-60	184	1 261	217	1 004
1865-66	170	1 165	280	887
1869-70	172	1 067	325	882
1875-76	188	784	332	616
1879-80	134	800	218	583
1885-86	71	482	104	382
1887-88	11	468	32	365

quanto os escravos na mineração eram "reputados valerem 35% acima de seu primeiro custo".

(10) Os preços analisados são sempre preços nominais e podem às vezes descrever incorretamente movimentos nos preços deflacionados. Existem dificuldades teóricas e empíricas no uso dos índices de preços disponíveis, dadas as aparentes diferenças marcantes nos movimentos dos preços de exportação, importação, alimentos e da taxa de câmbio com a Inglaterra. Para uma discussão dessas séries e dados sobre taxas cambiais e movimentos de preço ver, por exemplo, Nathaniel H. Leff, *Underdevelopment and Development in Brazil*, vol. I: *Economic Structure and Change, 1822-1947*, Londres, Allen & Unwin, 1982, pp. 97-130 e 244-246. Usando o índice de poder aquisitivo/paridade de preço estabelecido por Leff, os movimentos dos preços reais e nominais de escravos são semelhantes quanto à direção e aproximadamente comparáveis em magnitude na maioria dos anos. Porém, usar o índice que Leff propõe para os preços de alimentos no Rio de Janeiro mudaria o curso dos movimentos do preço real. Entretanto, dados os movimentos nos preços reais de escravos calculados

riores aos de antes do final da década de 1830, o que indica a magnitude do crescimento da demanda por escravos ao longo do século XIX.[11] No início dos anos 20, houve alguma queda nesses preços, mas que foi seguida de um aumento de 41 por cento entre meados dessa década e meados da de 1830, e um outro aumento de 65 por cento entre meados dos anos 30 e 1839-1840. Nesta última data os preços representavam mais do dobro daqueles encontrados em 1819-1820.[12] Após um pequeno aumento nos anos 40, na década seguinte os preços nominais de escravos se elevaram cerca de 2,3 vezes acima do nível verificado em 1849-1850, um resultado do fechamento do tráfico externo e da acentuada demanda européia por produtos produzidos pela mão-de-obra escrava.[13] Após 1860 instalou-se uma tendência à queda dos preços, acelerando ao longo do tempo de cerca de 15 por cento na década de 1860 para 25 por cento na de 70. Nos últimos anos da escravidão, os preços caíram mais de 40 por cento

por Eisenberg (*The Sugar Industry*, pp. 153-154), Mello ("Economics of Labor", p. 50) e Buescu (*300 Anos de Inflação*, p. 210), todos eles indicando aumentos dos preços reais de escravos nos anos 50 e indicando que os preços reais até os 70 estiveram acima dos níveis de antes de 1850; a conclusão básica em relação ao padrão de preços na segunda metade do século XIX parece sólida. Contudo, o padrão específico de preços interdécadas variará de alguma maneira, a depender de cada índice de preços utilizado.

(11) Como foi discutido acima, existem algumas diferenças em relação a outras séries de preços de escravos no Brasil, mas nenhuma que alteraria as conclusões sobre a brusca alta após 1850 e sobre ter havido preços mais altos depois de 1880 do que antes de 1840. Ver também nota 10.

(12) As estimativas de preço para os escravos do sexo masculino recém-importados na Bahia em 1840 eram cerca de 80% acima daquelas de 1825 (para preços em réis), embora a maior parte da alta ocorresse no primeiro qüinqüênio. (O preço dado em libras esterlinas era relativamente constante.) No Rio de Janeiro, os preços de escravos de "ambos os sexos" recém-importados subiram bruscamente, tanto em réis como em libras esterlinas, entre 1825 e 1834, e mesmo com um posterior declínio até 1840, permaneceram substancialmente acima dos níveis de 1825. Ver nota 6 para as fontes desses dados.

(13) As estimativas do cônsul britânico permitem um exame mais detalhado dos preços na Bahia durante o período crucial dos anos 50. O momento de alta mais dramática é quando ocorreu um aumento de 50% nos 18 meses entre a segunda metade de 1855 até a primeira metade de 1857, quando os preços estabilizaram durante dois anos antes de uma certa baixa no início dos anos 60. Os dados de inventários coletados por Katia Mattoso mostram um padrão interdécadas semelhante. Deve ser observado que houve um surto de cólera em meados dos anos 50. Ver Katia Mattoso e Johildo Lopes Athayde, "Epidemias e Flutuações de Preços na Bahia no Século XIX", *in L'Histoire Quantitative du Brésil de 1800 a 1930*, Paris, CNRS, 1973, pp. 183-198.

em relação aos níveis da década de 1870, retornando ao patamar de 1839-1840 pouco antes da abolição.[14]

Como foi sugerido num artigo de Moreno Fraginals, Klein e Engerman, o padrão de aumento de preços, com uma alta dramática na década de 1850, é consistente com o verificado em outras duas grandes potências escravistas das Américas — Cuba e Estados Unidos.[15] O aumento brusco dos preços de escravos no Brasil não deve ser atribuído apenas ao fim do tráfico, mas também, e ainda mais importante, àquelas forças que aceleraram a demanda por mercadorias produzidas por escravos e com isso aceleraram a demanda por escravos. A expansão econômica européia dos anos 50 em geral afetou os preços de escravos em todas as Américas. Mesmo o fim da escravidão nos Estados Unidos em 1865 não resultou num impacto acentuado sobre os preços dos escravos brasileiros, e os preços em 1869-1870 permaneceram acima daqueles de todos os anos anteriores à década de 1850.[16] Houve claramente uma procura acentuada por escravos no Brasil e em outras regiões durante todo o século XIX, com senhores dispostos a pagar altos preços para adquirirem peças produtivas, e nem mesmo no entardecer da era escravista eles perceberam um imediato final econômico (ou outro qualquer) do sistema. Assim, os escravos que desejavam comprar uma saída individual do sistema foram forçados a pagar preços mais altos que os de antes.

(14) Para maiores detalhes sobre o padrão de mudanças de preços nos 80, como um guia para as expectativas de abolição dos proprietários, ver Mello, "The Economics of Labor" e Jaime Reis, "The Impact of Abolitionism in Northeast Brazil: A Quantitative Approach", *in* Vera Rubin e Arthur Tuden (orgs.), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, Nova York, N. Y. Academy of Sciences, 1977, pp. 107-122.

(15) Ver Moreno Fraginals, Klein e Engerman, "Level and Structure of Slave Prices".

(16) A manutenção dos preços de escravos após 1860 é ainda mais dramática em algumas das outras séries de preços. Assim, nas de Dean e Stein, o nível máximo de preço observado ocorre em meados dos 70 e o preço nominal de 1880 ainda era mais de três vezes o de 1850. Para Mello, o nível de 1877 é 95% do preço máximo alcançado em 1860, enquanto o preço de 1880 ainda era mais de três vezes o nível de 1850, e o preço de 1880 estabelecido por Slenes para Campinas é mais de duas vezes o de 1853-1854. Ver nota 6 para as fontes dessas informações.

5

Como pode ser observado na Tabela 1, o valor das escravas adultas equivalia a cerca de 78 por cento do valor do escravo adulto. Isso mudou relativamente pouco ao longo do tempo, com as proporções bienais ficando entre 71 e 85 por cento. Essa proporção tendeu a ficar perto dos preços relativos mais baixos para escravas nas Américas, particularmente para aquelas em áreas urbanas, mas não representa uma proporção incomum.[17]

Os padrões dos preços de alforria segundo a idade são menos sólidos, dadas as amplas categorias utilizadas, pois mudanças na composição etária teriam um impacto maior e podem explicar certas variações bruscas. Entretanto, as proporções apresentadas são sugestivas.

Para o período entre 1819-1820 e 1869-1870, a proporção dos preços de crianças em relação aos de adultos foi maior para as mulheres (31 por cento) do que para os homens (25 por cento) (Tabela 2).[18] Isso significa que nas idades mais jovens a proporção dos preços das mulheres em relação aos dos homens era maior do que nas idades adultas, um padrão semelhante àquele encontrado na

(17) Ver a estimativa discutida em Moreno Fraginals, Klein e Engerman, "Level and Structure of Slave Prices". A maioria das estimativas ali apresentadas são para escravos do eito, que eram considerados sem especialização. A inclusão de ocupações especializadas afetaria essas proporções e, como é ali observado, na escravidão urbana os preços das mulheres às vezes excederam os dos homens. Nas outras estimativas brasileiras com as quais as comparações relativas a escravos adultos são possíveis, as proporções foram três quartos (Dean, *Rio Claro*, p. 58); entre 60 e 80%, variando no tempo mas com uma tendência à baixa (Slenes, "Economics and Demography", p. 253); e cerca de 90% (escravos do eito — Mello, "Economics of Labor", p. 169). Para escravos urbanos no Rio, Mello (pp. 51-52) mostra preços mais altos para mulheres do que para homens, o que ele atribui a uma estrutura ocupacional diferente. As estimativas para um período mais remoto, baseadas nas alforrias da Bahia entre 1684 e 1745, mostram em geral que os valores das mulheres são entre 80 e 90% daqueles dos homens. Ver Schwartz, "Manumission of Slaves in Colonial Brazil". As estimativas do cônsul britânico para a Bahia no período 1853-1863 mostram os preços relativos das mulheres variando entre 80 e 90% para os escravos africanos e 70 e 90% para os crioulos ou nascidos no Brasil. As proporções em ambas as categorias foram mais baixas no final do período do que no início.

(18) Nenhuma criança foi alforriada nos anos 80 e para o pequeno número alforriado nos 70 a maior proporção de preço entre criança e adulto refletia mudanças na distribuição das idades dos alforriados. Os cálculos do texto são baseados na média das observações individuais de proporções de preços, cada uma computada em relação ao melhor preço no ano específico de observação.

Tabela 2
Preços de crianças escravas alforriadas, por sexo

Anos	*Homens*		*Mulheres*	
	Número	*Preço (mil-réis)*	*Número*	*Preço (mil-réis)*
1819-20	11	33	12	36
1825-26	18	63	12	50
1829-30	4	34	10	100
1835-36	27	52	17	47
1839-40	15	108	18	109
1845-46	8	114	15	80
1849-50	26	134	19	150
1855-56	16	233	25	222
1859-60	29	294	56	346
1865-66	29	267	35	212
1869-70	45	242	77	237
1875-76	10	370	20	323
1879-80	1	300	3	233
1885-86	—	—	—	—
1887-88	—	—	—	—

maioria das outras séries de preços.[19] Os preços das mulheres aumentaram mais rapidamente do que os dos homens, e os preços médios de crianças do sexo feminino eram em geral semelhantes e às vezes maiores do que os de crianças do sexo masculino. Esse crescimento mais rápido dos preços de mulheres aparentemente refletiam seu mais rápido amadurecimento. Contudo, diante da falta de informações mais específicas sobre idade, torna-se difícil fazer comparações mais precisas com outras populações escravas. Nos Estados Unidos, por exemplo, em 1850 crianças de ambos os sexos ao nascerem tinham preços equivalentes a cerca de 5 por cento do preço máximo alcançado por cada um dos sexos durante a vida, e aos 9 anos de idade para os homens e 7 para as mulheres os valores equivaliam a 50 por cento do preço máximo.[20] Assim, as proporções encontradas na Bahia encontram-se dentro de uma faixa plausível.

(19) Tipicamente, os preços das mulheres subiam mais rapidamente do que os dos homens e, em alguns casos, como nessas alforrias baianas, nas idades mais jovens o nível dos preços de homens e mulheres eram ou semelhantes ou as mulheres tinham um preço maior.

(20) Ver nota 7.

Tabela 3
Preços de escravos idosos alforriados, por sexo

Anos	*Homens*		*Mulheres*	
	Número	*Preço (mil-réis)*	*Número*	*Preço (mil-réis)*
1819-20	—	—	3	90
1825-26	—	—	5	78
1829-30	—	—	4	100
1835-36	2	215	4	225
1839-40	4	180	13	135
1845-46	4	128	10	110
1849-50	9	211	11	224
1855-56	14	241	14	300
1859-60	21	450	23	412
1865-66	19	368	30	370
1869-70	22	796	37	522
1875-76	51	620	52	467
1879-80	36	546	33	375
1885-86	7	243	7	243
1887-88	—	—	—	—

Na Bahia, nas idades mais avançadas as mulheres valiam relativamente mais do que os homens, quando se comparam seus preços na idade adulta. Este padrão é algo atípico para populações escravas (Tabela 3).[21]

A proporção dos preços de idosos em relação aos de adultos era maior para as mulheres (44 por cento) do que para os homens (34 por cento) até e inclusive 1865-1866, significando que para os escravos acima de 50 anos de idade os preços de homens e mulheres eram semelhantes.[22] Os preços tanto dos homens como das mulheres mais velhos subiram em relação aos seus respectivos preços de adultos após 1866, mas o aumento foi bem mais acentuado para os homens do que para as mulheres. A razão para essa queda acentuada dos preços relativos das mulheres idosas no final da era escravista não é clara.[23] Embora a ausência de informação sobre as idades es-

(21) Ver Moreno Fraginals, Klein e Engerman, "Level and Structure of Slave Prices".

(22) Deve ser observado que os preços e proporções para escravos mais velhos variam consideravelmente mais do que para aqueles em outras categorias de idade.

(23) Ver, porém, a nota 8 para uma possibilidade.

pecíficas dos escravos alforriados tornem de novo difíceis as comparações, deve ser observado que nos Estados Unidos os preços dos homens maiores de 50 anos eram metade dos seus preços máximos, enquanto aos 60 anos a proporção era de um quarto, de forma que as proporções baianas realmente se encontram dentro de uma faixa plausível. Já as proporções para as escravas baianas parecem ser um pouco mais altas do que o esperado.[24] Contudo, em geral os padrões segundo o sexo e a idade nestes registros de alforria parecem consistentes com aqueles encontrados em outras fontes.

6

Embora os preços de alforrias que acabamos de discutir tenham limitações devido à falta de idades precisas e a falta de registro das ocupações, eles se mostraram úteis e precisos em fornecer-nos uma série de preços de mercado ao longo do tempo para uma ampla categoria de, principalmente, escravos urbanos. Nossas comparações dos padrões do movimento de preços de escravos ao longo do tempo (bem como dos das suas proporções entre homens e mulheres e através de amplas categorias de idades) com padrões tomados de outras fontes, sugerem que os preços das alforrias com certeza refletem os de mercado e podem ser utilizados como uma importante fonte de dados confiáveis a esse respeito. Essas séries nos ajudaram, por exemplo, a demonstrar a alta substancial de preços de escravos brasileiros em meados do século XIX, indicando que os senhores de escravos não estavam prevendo um final iminente da escravidão. Dados os requisitos legais em todas as sociedades escravistas de se registrarem as alforrias, torna-se evidente a partir deste apanhado preliminar dos preços das alforrias baianas que fontes documentais semelhantes podem ser utilmente exploradas em outras regiões para fornecer dados sobre o assunto.

(24) Para as mulheres nos EUA as proporções eram cerca de dois quintos em torno dos 50 anos e um oitavo em torno dos 60. Permanece incerto por que o padrão brasileiro para mulheres mais velhas difere daquele em outros lugares, embora talvez haja algum efeito devido a diferentes estruturas ocupacional e profissional.

Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria

*Ligia Bellini**

"The humanity of the slave implied his action..."
Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll*

Cidade do Salvador, 1688. A cena se passa na casa de Jerônimo Cordeiro, proprietário de escravos. Joaquim, um seu escravinho mulato que costuma transitar livremente por lá, usa da astúcia com que quase todo dia conquista uma atenção especial do senhor e lhe pede para ser alforriado. Na cozinha, sua mãe, preta do gentio da Guiné, prepara a refeição da casa.

1706, residência dos frades franciscanos. Luzia é quem cuida diariamente do padre Francisco: da comida, das roupas, de suas doenças. Por esta dedicação, a escrava vinda do Congo recebe a liberdade e uma série de presentes, que o frade lhe entrega num baú. São camisas da Bretanha, de linho fino, anáguas, travesseiros, lençóis, coletes, saias, lenços, rendas, botões e argolas de prata, espelho, toucador, tacho de cobre e outros, todos registrados no documento que comprova que ela agora é livre.

1702, mercado de escravos. Bento, mulato recém-trazido de Pernambuco para ser vendido na praça, roga a seu proprietário para

(*) A autora é aluna do mestrado em Ciências Sociais da UFBa.

ser alforriado, contando com sessenta mil-réis de economias e um argumento: quer se casar. O senhor lhe concede o pedido, pelos sessenta mil e o casamento, que passa a ser condição da alforria.

Sala do juiz de órfãos, 1702. A preta Maria e seu filho mulatinho acabam de receber sentença do juiz. O documento que levam consigo comprova que o dito mulatinho era tratado como forro pelo finado senhor e vai garantir, também para o menino, a alforria que sua mãe obteve por testamento.

Cenas como estas, construídas com um pouco de imaginação e a partir de dados de uma série de cartas de alforria,[1] faziam parte do cotidiano de senhores e escravos, no Brasil colonial, e têm protagonistas bem diferentes da imagem que predominou durante muito tempo em trabalhos sobre a escravidão no Brasil e em outros lugares da América. Nelas, o escravo não aparece no papel de vítima passiva, sem qualquer autonomia para viver sua vida, ou como alguém cuja obediência é mantida exclusiva ou principalmente pelo chicote. Se ele soube criar, mesmo nos estreitos limites de sua condição, espaços de invenção lingüística, religiosa, musical, culinária, enganar o senhor, defender sua família, sabotar, fugir e rebelar-se,[2] o vemos aqui sabendo também seduzir, tornar-se cúmplice dos senhores, aproveitando oportunidades e locomovendo-se taticamente no sentido de tornar a sua vida a melhor possível.

Na convivência cotidiana, na micropolítica da vida diária, podemos observar escravo e senhor tendo freqüentemente que negociar entre si, enfrentar-se, fazer acordos, enfim, criar espaços em que um e outro têm sua chance de exercer influência e pequenos poderes. Poderes, é claro, diferentes dos exercidos pela ocupação de aparelhos e instituições públicas estatais, pois o Estado, a macropolítica, está longe, especialmente dos engenhos e fazendas; diferentes do poder local, que estava nas mãos dos grandes fazendeiros e senhores; e diferentes mesmo da ocupação de lugares institucionalizados de mando no microuniverso constituído por casa-grande e senzala,

(1) O conjunto de fontes primárias utilizado neste trabalho consiste em uma série de 356 cartas de alforria, de 1684 a 1707 (Arquivo Público do Estado da Bahia — APEBA, Secção Judiciária, *Livros de Notas/Cidade*).

(2) Ver, a respeito: João José Reis, "Poderemos Brincar, Folgar e Contar ...: O Protesto Escravo nas Américas", *Afro-Ásia*, 14 (1983); Eduardo Silva, "Entre Zumbi e Pai-João, o Escravo que Negocia", *Jornal do Brasil*, 18.8.1985 (Caderno Especial, p. 3); Stuart Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society — Bahia, 1550-1835*, Londres, Cambridge University Press, 1985; e Katia M. de Queirós Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

na zona rural, ou pelos sobrados urbanos. Trata-se, na realidade, de jogos singulares de poder e sedução, favorecidos por situações que muitas vezes envolvem diretamente os corpos do senhor e do escravo, como a preparação da comida dos proprietários pelas escravas, o cuidado e a amamentação das crianças brancas pelas amas, a convivência estreita na mesma casa e até no mesmo quarto, as relações sexuais e filhos que estes protagonistas, que ocupavam lugares institucionais tão diferentes, tiveram um com o outro.

São fatos que faziam parte da rotina diária da escravidão no Brasil, talvez mais especialmente da escravidão urbana, que já foram analisados em estudos como o de Maria Odila Dias, sobre São Paulo no século XIX, no qual ela nos revela a complexidade e a força dos laços pessoais que uniam escravas e proprietários, as dependências mútuas, as oportunidades que a vida cotidiana oferecia às escravas de terem a sua importância e reconhecimento.[3] Do desempenho de um escravo de ganho, por exemplo, podia depender inteiramente a sobrevivência de um senhor. Também o domínio de certos saberes, pelo escravo, como as "artes da feitiçaria" e segredos da medicina caseira, era um fator de conquista de reconhecimento. Nos livros de confissões e denúncias ao Santo Ofício da Inquisição no Brasil, estão registrados casos em que senhores procuravam negros para a cura de suas doenças.

Lugares de acordo

Em estudo sobre os escravos libertos e sua volta à África, Manuela Carneiro da Cunha argumenta que o sistema escravista tem nele contidos *loci* de violência e de opressão, e que é pertinente explorar o lugar dos mecanismos de controle do sistema.[4] Aqui, nos interessa explorar os lugares de negociação, cumplicidade, e também esperteza, criatividade e sorte por parte dos escravos. Não, ao modo de Genovese, como práticas determinadas por um sistema ideológico de dominação de classe. Nos trabalhos desse autor, em que ele analisa a escravidão principalmente no Sul dos Estados Uni-

(3) Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

(4) Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros: os Escravos Libertos e sua Volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 17-18.

dos, as relações cotidianas de escravos e senhores — acordos, e também enfrentamentos, violências e ódios — são vistas sob a ótica do que é chamado de "*ethos* paternalista", um sistema de mútuas obrigações — deveres, responsabilidades e direitos — que teria justificado e dado suporte moral à dominação. Assim, segundo o enfoque de Genovese, certas vantagens que tinham os escravos deviam-se basicamente ao estilo da dominação dos senhores, que, para manter a disciplina e justificar-se moralmente, compreendia também concessões. É dentro dos limites dessas concessões que ele analisa a astúcia dos escravos em conseguir novos espaços e forjar suas próprias defesas.[5]

O que está sendo feito aqui é simplesmente a crônica de fatos sugeridos por alguns documentos. Não o estudo de leis gerais, no intento de explicar o sistema como um todo, mas de momentos singulares que informam sobre os modos diversos como funcionava o escravismo e as oportunidades que nele existiam para que escravos tivessem uma certa autonomia e pudessem conseguir melhores condições para viver sua vida. Em muitos deles, o escravo aparece como objeto do cuidado e afeto de seus proprietários, senhor e senhora criando o escravinho que nasceu em sua casa, tendo por ele "amor como se fosse filho"; em outros, sabendo intervir no momento adequado, como o menino Joaquim, cujo senhor declara na carta que o está alforriando gratuitamente "por ele mo pedir"[6] e o mulato Bento que, prestes a ser vendido, consegue sua alforria argumentando que deseja se casar.[7] Algumas das cartas sugerem o desempenho de papéis especiais como o de Ignocência, afilhada da senhora, cuja ocupação declarada no documento é a de "assistente em minha casa",[8] ou o de Balthasar, que é alforriado gratuitamente por seu senhor com a alegação de "aver servido bem por hum particular serviço".[9] E ainda uma delas mostra a incursão do escravo por um outro tipo de espaço: o Estado. A negra Maria e seu filho Marcelino procuram o juiz de órfãos para comprovar que o menino já era tratado como

(5) Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nova York, Pantheon Books, 1974; e *In Red and Black*, Nova York, Vintage Books, 1972.

(6) APEBA, *Livro de Notas* (*Cidade*) 6, fl. 138 (9.9.1688).
(7) *Idem*, livro 18A, fl. 27 (1.7.1702).
(8) *Idem*, livro 19, fl. 176 (15.3.1702).
(9) *Idem*, livro 16, fl. 211 (18.10.1700).

forro pelo falecido senhor e conseguem obter, junto aos testamenteiros, sua alforria.[10]

Este último caso, por exemplo, parece ter sido bastante incomum no quadro da escravidão, no Brasil. Segundo Manuela Carneiro da Cunha,[11] a manumissão de escravos era um assunto essencialmente privado, em que o Estado interferia o menos possível, unicamente em circunstâncias muito excepcionais, quando estavam em jogo interesses do próprio Estado como em relação ao contrabando ou em questões de segurança pública. Além disso, apesar de se conhecerem outros poucos casos de intervenção sua junto ao Estado,[12] o escravo era considerado civilmente incapaz.[13] Nada disso, no entanto, pôde impedir que esta negra e seu filho conseguissem o que desejavam.

Por amor de dar

Através das 356 cartas examinadas foram alforriados 400 escravos. Para 116 deles (29%) encontram-se alegações que sugerem relações de cumplicidade, afeto, ou a sua ousadia e esperteza em tirar proveito de certas situações, nos moldes do que foi acima citado. Entre essas 116 alforrias, 90 foram concedidas gratuitamente (78%) e, destas, 12 (13%) continham a cláusula restritiva que estipulava que o escravo somente poderia gozar sua liberdade após a morte do proprietário; 2 (2%) que deveria acompanhar seu senhor até a idade de poder casar; 3 (3%) que deveria "mandar dizer huma capella de missa" pela alma do proprietário; e ainda uma das cartas estipulava que as duas escravas alforriadas deveriam ficar em companhia uma da outra. Assim, se excluirmos do total de 116 as alforrias pagas e também as que continham qualquer espécie de restrição, restam 71 que parecem ter sido concedidas somente "por amor de dar".

(10) *Idem*, livro 18A, fl. 211 (23.12.1702).

(11) Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros ...*, pp. 44-47.

(12) Ver, a respeito, João Reis, "Nas Malhas do Poder Escravista: A Invasão do Candomblé do Accu na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade*, 13/3, 1986, pp. 108-127.

(13) Cf. Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros ...*, p. 47; e Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*, p. 179.

Vários autores já discutiram a política de alforria no Brasil, e procuraram perguntar-se sobre o que teria contribuído para que ela fosse relativamente generalizada. Katia Mattoso[14] e Stuart Schwartz[15] discutem, entre outros fatores, acontecimentos de ordem geral que devem ter influenciado os senhores na concessão de alforrias, tais como variações no mercado de escravos, crises do setor exportador ou o fato de alguns deles estarem em idade avançada ou doentes. Manuela Carneiro da Cunha[16] afirma que esta política se assentou em um sistema de convivências paternalistas e que os libertos passavam por uma empresa de sujeição, tanto cruamente política e policialesca quanto ideológica. Todas estas razões, aparentemente, poderiam funcionar como diluidores do modo como algumas alforrias são aqui enfocadas. Mas acreditamos que só aparentemente, pois não é intenção deste trabalho, como já foi dito, discutir a questão da alforria em todos os seus aspectos, mas certos tipos de relação senhor-escravo que emergem das justificativas dadas e também das entrelinhas das cartas.

Uma outra observação sobre os documentos estudados é a de que os escravos cujas cartas foram examinadas eram, em sua maioria, engajados em "ocupações urbanas", um conjunto diversificado de atividades que incluía as de artesão, vendedor ambulante, carregador de água, barbeiro, artista, lavadeira, pedreiro, carpinteiro, carregador de cadeira, estivador e outras. Escravos domésticos às vezes também trabalhavam fora de casa, de acordo com a vontade ou a necessidade de seu senhor. Schwartz, utilizando os mesmos documentos em um período mais longo (1684-1745), conclui que aproximadamente 82,2% dos escravos emancipados residiam em Salvador.[17]

Cronistas e estudiosos relatam como os negros de ganho ocupavam as ruas da cidade, decidindo eles próprios onde e como iriam trabalhar, muitas vezes tendo a sua própria moradia, distante da do senhor, só precisando prestar contas a ele do resultado de seu trabalho. Também os escravos domésticos circulavam pelas ruas, encar-

(14) Katia M. de Queirós Mattoso, "A Propósito de Cartas de Alforria — Bahia, 1779-1850", *Anais de História*, IV, 1972, pp. 33 e segs.

(15) Stuart Schwartz, "A Manumissão dos Escravos no Brasil Colonial: Bahia, 1684-1745", *Anais de História*, VI, 1974, p. 75.

(16) Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros* ..., p. 11.

(17) Schwartz, "A Manumissão dos Escravos ...", *op. cit.*, p. 76.

regados das tarefas de comprar alimentos, buscar água, levar recados e outras. É provável que esta mobilidade tenha contribuído para ampliar o leque de ambições do escravo e aprimorar sua esperteza e habilidade de explorar as chances de obter a liberdade. Além disso, o sistema de ganho permitia que os escravos, com muito esforço, acumulassem algumas economias e pudessem assim comprar a alforria.[18]

Nas cidades, proliferavam os pequenos proprietários cujo sustento, não raro, dependia inteiramente do trabalho dos escravos de ganho, na rua. É bem possível que a dependência do senhor em relação, às vezes, ao trabalho de um único escravo tenha criado maiores oportunidades de ascendência deste sobre o senhor e o envolvimento de ambos em laços pessoais bastante complexos. Ao ver, numa aquarela de Debret,[19] a figura de uma mulher branca empobrecida percorrendo a rua com suas negras ganhadeiras, podemos nos perguntar se esta senhora, ainda coberta por uma mantilha de renda mas com os pés descalços, não teria adquirido uma intimidade maior com as escravas, por partilharem de modo tão estreito as dificuldades cotidianas para sobreviver. Numa das cartas analisadas o proprietário alega, como motivo da alforria, os "bons serviços que me fez assistindo sempre comigo e me ter dado em dinheiro por vezes 50.000 réis para meu sustento". A alforria foi paga, e a carta estipulava que o escravo somente poderia gozar a liberdade após a morte do senhor, informações que sugerem que o trabalho deste escravo tinha grande importância para a sobrevivência do seu dono.[20]

Crianças, mulheres e mulatos

Entre as cartas que parecem ter sido concedidas em nome de relações de afeto e cumplicidade, ressalta-se a grande proporção (71%) daquelas em que os senhores alegam estar alforriando o escravo por tê-lo criado ou ainda o estar criando, pelo fato de o escravo

(18) Ver, a respeito dos escravos urbanos e de suas relações com os senhores, João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986; Dias, *Quotidiano e Poder*; Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros ...*; e Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*.

(19) Reproduzida em Dias, *Quotidiano e Poder*, encarte.

(20) APEBA, *Livro de Notas* (*Cidade*), 20, fl. 91 (6.12.1704).

ter nascido na casa do senhor e pelos bons serviços da mãe, alguns declarando que "o amavam como se fosse filho" ou que "o haviam criado como filho". Um dado interessante é que, entre os 83 escravos alforriados com este tipo de alegação, encontram-se 6 africanos, que devem ter chegado aqui ainda pequenos. Quatro cartas sugerem ou declaram explicitamente que o proprietário tem com a escrava alforriada um filho, ou que o próprio alforriado é filho do proprietário. Uma delas contém esta curiosa declaração: "a qual comprei pequenina e della tive o dito mulatinho".[21]

O fato de um escravo ser criança deve ter favorecido a conquista de afeto e atenção especial dos senhores. Segundo relato de Vilhena,[22] todas as crianças, mulatas ou negras, eram criadas com extrema indulgência. Além disso, muitas foram beneficiadas pela fidelidade da mãe aos proprietários. Os escravos alforriados por terem sido criados pelos donos, ou ainda eram crianças, ou obtiveram a liberdade, já adultos, em nome dos cuidados que receberam desde pequenos. Do total dos 116 casos analisados, 64 (55%) tratavam da alforria de menores, designados pelos termos "mulatinho", "crioulinho", etc., ou cuja idade é declarada na carta. É uma proporção bastante alta, se considerarmos o pequeno número de crianças, nos quadros da escravidão.[23] Uma imagem da proporção reduzida de crianças, no conjunto dos escravos, nos é dada por uma fotografia onde aparecem escravos do eito, possivelmente de uma única fazenda e de um período posterior ao das cartas aqui analisadas.[24] Nela, à frente de todos estão os brancos. Os únicos negros que aparecem no primeiro plano são três meninos, sugerindo que, também naquele flagrante registrado pela câmera, os "inhos" gozavam de certos privilégios.

Outro tipo de motivo é o que sugere que o escravo é "gente da casa", sobretudo amas. Em algumas cartas, o senhor declara que está concedendo alforria por amor ou pedido da filha. Em outras, "por tratar de mim e de todo o serviço", como o padre Francisco,

(21) *Idem*, livro 21, fl. 39 (9.7.1706).

(22) Cit. por Antonio Candido Mello e Souza, "The Brazilian Family", *in* T. L. Smith e A. Marchant (orgs.), *Brazil: Portrait of Half a Continent*, Nova York, The Dryden Press, 1951, p. 298.

(23) Ver, a respeito, Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, pp. 227-228.

(24) "Escravos do Eito", foto Arquivo Histórico, Museu Imperial, Petrópolis, reproduzida em Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros ...*, p. 38.

citado no início, que se refere à singular satisfação e fidelidade com que Luzia o tratava.[25] A condição de escravo doméstico, que trabalhava para o próprio senhor e assim não tinha acesso a dinheiro, devia fazer com que o escravo, para conseguir sua alforria, tivesse que escolher o caminho da sedução, das boas relações com seus proprietários, aproveitando a intimidade que havia entre eles.[26] Aqui, as mulheres parecem ter sido as maiores beneficiadas, o que se justifica pelo fato de serem elas que predominantemente cuidavam dos afazeres domésticos e das crianças brancas. E esta situação deve ter contribuído para que as mulheres adultas estivessem presentes, no conjunto dos casos estudados, com um percentual de 31%, o que representa mais que o dobro da proporção de homens adultos.

A escolha de gente importante para padrinho de batismo de crianças escravas também pode ter sido um expediente usado estrategicamente pelas mães na conquista de laços — neste caso, de parentesco ritual — com os senhores. Como afirmou Koster, o compadrio é "um vínculo de fraternidade que permite ao homem pobre dirigir-se a seu superior com uma espécie de amável familiaridade, e os une com laços em relação aos quais a não observância seria sacrílega".[27] Nas cartas analisadas, quatro escravos foram alforriados por serem afilhados de pessoas livres. Em seu extenso estudo sobre a escravidão na Bahia, no capítulo que trata da família escrava e das limitações da escravidão, Schwartz[28] observa que usualmente os senhores não se tornavam padrinhos dos seus próprios escravos, preferindo manter separadas estas duas relações conflitantes. Talvez apenas por acaso, já que se trata aqui de somente quatro exemplos, três deles parecem contrariar a observação de Schwartz, sugerindo justamente que, apesar do que havia de contraditório entre esses papéis, o proprietário era também padrinho e compadre. E pode ser que o próprio caráter antitético dessas relações tenha sido o motivo da alforria.

A leitura das cartas de alforria vem confirmar parte dos dizeres de um ditado popular citado pelo jesuíta Andreoni — "o Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mula-

(25) APEBA, *Livro de Notas* (*Cidade*), 22, fl. 52 (24.11.1706).
(26) Ver, a respeito, também Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros* ..., p. 34.
(27) Cit. por Schwartz, *Sugar Plantations* ..., p. 407.
(28) *Ibidem*, pp. 407-408.

tos ..." — e sua observação de que "não falta entre eles e elas (os senhores e senhoras) quem se deixe governar de mulatos".[29] No conjunto dos 116 escravos cujas cartas indicam relações de afeto e cumplicidade com seus senhores, ou o escravo procurando simplesmente tirar proveito de sua proximidade com o proprietário, 64% eram mulatos, 21% crioulos, 15% africanos e apenas um era caboclo. A preferência pelos mulatos adquire uma dimensão ainda maior se considerarmos que eles constituíam, de acordo com os padrões demográficos gerais da escravidão brasileira, apenas entre 10 e 20% da população escrava.[30] A proporção de crioulos favorecidos por estas alforrias aproxima-se do percentual da população escrava que eles constituíam (entre 20 e 30%), enquanto, para os africanos, o desequilíbrio entre percentual da população e percentual de beneficiados nas cartas é praticamente o inverso do caso dos mulatos: apesar de constituírem mais de 60% da população escrava, a proporção de africanos beneficiados nos casos estudados é somente de 15%. Podemos ainda comparar esses dados com os resultados do estudo de Schwartz,[31] que, para os mesmos documentos no período 1684-1745 e para todo tipo de alforria, encontrou a proporção de 42% de mulatos, 27% de crioulos e 31% de africanos. Nos casos aqui selecionados, o percentual de mulatos sobe para 64%, decrescendo levemente o de crioulos (de 27 para 21%) e consideravelmente o de africanos (de 31 para 15%).

Os privilégios que, principalmente, os mulatos e, em menor escala, os crioulos tiveram nesse tipo de relação com seus senhores talvez expliquem em parte sua ausência nas revoltas escravas, das quais participaram sobretudo africanos,[32] e sugerem a adoção de estratégias diferentes por cada grupo, no trato com os senhores e em relação à sua condição de escravos. Os africanos, por serem estrangeiros, teriam preferido uma estratégia de guerra. Simmel, ao analisar a condição do estrangeiro, afirma que, no caso de grandes diferenças raciais e culturais, pode ocorrer que este membro do grupo, ao mesmo tempo próximo e distante, passe a ser concebido como um

(29) João Antonio Andreoni, *Cultura e Opulência do Brasil*, São Paulo, Nacional, 1967, p. 160.

(30) Os percentuais aqui mencionados de mulatos, crioulos e africanos na população escrava baseiam-se em dados de Schwartz, "A Manumissão dos Escravos ...", p. 85; e Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, p. 19.

(31) Schwartz, "A Manumissão dos Escravos ...", pp. 85-87.

(32) Conforme Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, *passim*.

estranho de tipo particular, acentuando-se o que, nele, é não-comum.[33] Grande parte dos autores aqui citados faz menção à especial segregação sofrida pelos africanos, considerados os escravos por excelência e tidos como particularmente perigosos. Já os escravos nascidos no Brasil, mais identificados com o lugar onde nasceram, socializados na escravidão, adaptados à língua e outras referências culturais e tendo maior facilidade para constituir família — e, entre estes, sobretudo os mulatos, que ocupavam um lugar singular, entre o do negro e o do branco — teriam adotado e mesmo tido maiores oportunidades para uma política de alianças.

Como se nascera de ventre livre

Nem todos os libertos tiveram destino semelhante ao de Prudêncio, ex-escravo da família alforriado anos antes, que Brás Cubas reencontra numa praça, surrando um escravo que agora ele, Prudêncio, possuía. No relato de Machado de Assis, o negro agora "era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição...".[34] Nem todos tinham a sorte de, após obter a alforria, ficar desobrigados dos aviltantes "ofícios de escravo". É o que parece ter acontecido com Julliana, cuja carta afirma ser "já velha" e que, mesmo depois de ter comprado sua alforria, foi obrigada a permanecer com as outras escravas servindo sua proprietária, sóror do convento de Santa Clara do Desterro, até a morte desta.[35] No pouco tempo de vida que ihe restava, Julliana deveria continuar a fazer os mesmos trabalhos que fazia quando era escrava. Mas a preta ainda assim apostou na mudança de *status* e, de algum modo, deve ter ocupado um lugar diferente naquela comunidade, depois de liberta. De qualquer forma, é certo que teve um destino diferente do de Angela Viegas de Souza, parda forra que declarou possuir seis escravos ao conceder alforria a quatro deles.[36]

(33) Georg Simmel, *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, 34, São Paulo, Ática, 1983, pp. 182-188.

(34) Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC, 1977, pp. 205-206.

(35) APEBA, *Livro de Notas* (*Cidade*), 10, fl. 12 (19.10.1696).

(36) *Idem*, livro 16, fl. 60 (27.6.1700).

Apesar das dificuldades que a maioria encontrava para libertar-se do estigma de ter sido escravo, chegar à condição de liberto parecia estar simbolicamente associado a um renascimento, pois nas cartas aparecem alegações do tipo "como se nascera de ventre livre" ou "como se nascesse de pais e avós absolutos senhores de suas vontades". De fato, em regra geral, o único bem do escravo era o seu próprio corpo, bem de que ele, como escravo, era apenas o portador, não o proprietário. A libertação, assim, devia significar como que a aquisição de um novo corpo, autônomo, diferente daquele que era propriedade do senhor.

Ainda que a condição de escravo tenha sido, de modo genérico, considerada indigna, alguns aparecem como sujeitos dignos do empenho da palavra do dono. Assim, numa das cartas, este declara estar alforriando sua escrava "por lhe prometer sempre de minha palavra de a forrar",[37] e noutra, em testamento, o senhor "obriga" sua pessoa e bens para segurança da liberdade da escrava.[38]

O casamento — significando principalmente convívio com um parceiro, pois a sua celebração oficial não era prática usual entre os escravos e a maioria da população livre mais pobre — parece ter sido uma possibilidade mais palpável após a obtenção da alforria. Mesmo os escravos urbanos, em geral, tinham poucas oportunidades de manter relações amorosas.[39] Talvez por isso, nas cartas, o casamento apareça diversas vezes, ora como motivo da concessão da alforria, a exemplo do caso do mulato Bento, citado no início, ou da alegação "para que se possa casar e tratar de sua vida"; ora como limite de cláusula restritiva, já que uma proprietária estipula, na carta, que "... esteja em minha companhia enquanto eu for viva, caso este em que também lhe não adquira estado de casada, porque então poderá seu marido levá-la para onde for seu gosto..."; [40] ou ainda como razão do empenho de um liberto em pagar a alforria da escrava com quem deseja se casar.[41] Além das dificuldades em ter um lugar onde se encontrar e tempo disponível é possível que, no caso das mulheres, a dedicação e fidelidade a um senhor ou senhora

(37) *Idem*, livro 17, fl. 152 (10.6.1701).
(38) *Idem*, livro 18A, fl. 90 (6.9.1702).
(39) Ver, a respeito, Dias, *Quotidiano e Poder*, p. 91; e Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, pp. 224-225.
(40) APEBA, *Livro de Notas* (*Cidade*), 16, fl. 33 (29.5.1700).
(41) *Idem*, livro 16. fl. 69 (10.7.1700).

fossem incompatíveis com a abnegação e afeto em relação ao cônjuge. Também para os homens devia ser difícil conciliar as obrigações para com a própria família e a do senhor. Por isso, talvez, numa das cartas aqui mencionadas, a senhora desejava a escrava alforriada em sua companhia somente se ela não se casasse, pois então seria preferível que passasse a se dedicar apenas ao marido.

Amor e interesse

Alguns curiosos conjuntos de justificativas, que aparecem em certas cartas, sugeriram o título deste trabalho. Neles, os motivos alegados para a concessão da alforria, de ordens bastante diferentes, são mencionados em blocos como: "pello dinheiro e pello amor de deos"; "por muito amor ... grande fidelidade ... eu lhe forro por sessenta mil réis"; "me deu por si 80.000 réis em dinheiro corrente e pello amor que sempre lhe tive e a ter criado com muito mimo e juntamente pello amor de deos". É como se o que são para nós domínios distintos e opostos, o sagrado e o profano, nos assaltassem com o estranho modo com que se apresentam, enigmaticamente associados. Isto sugere, em primeiro lugar, uma mentalidade senhorial que devia operar de maneira diferente da atual. Hoje, o dinheiro está associado às relações mais frias — de comércio, de negócios —, em que não há envolvimento afetivo, e também ao campo do profano. Sempre se procura distinguir e situar em pólos às vezes opostos o que é feito por amor ou por fé do que é feito por dinheiro. Nas cartas estudadas, estes fatores parecem quase que complementares.

Uma pergunta que surge, aqui, é a de a quem eram dirigidas estas justificativas? Aos outros senhores? Ao escravo? À sociedade como um todo? Não se sabe ao certo. O que se pode supor é que, se havia laços de cumplicidade ligando senhor e escravo antes da alforria, é provável que alguns devessem continuar depois de o escravo liberto.[42] As relações de compadrio, por exemplo, deviam permanecer após a liberdade do escravo, o mesmo acontecendo com aquelas em que o senhor e senhora criaram o escravo desde pequeno, como se fosse um filho. Os dizeres das cartas poderiam ser então um

(42) Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros* ..., pp. 49-50, discute esta idéia.

modo de reforçar a cumplicidade, agora no âmbito da relação patrono-liberto, ou de recomendar o ex-escravo, valorizando-o como digno do afeto e consideração do senhor. Em certos casos, devia haver motivos específicos para o que era alegado como justificativa de alforria. No exemplo da carta da negra Luzia, alforriada pelo frade franciscano e citada no início, o inventário dos objetos com que o frade a presenteou pode ter visado a comprovação de que eles não haviam sido roubados.

O dinheiro era mencionado em nome talvez do compromisso ou desejo, por parte do senhor, de definir precisamente o que estava em jogo na manumissão. E esta parece ter sido muitas vezes dada igualmente por amor e por interesse. Um escravo querido, em caso de necessidade, podia ser trocado por dinheiro, seja pela sua venda a um outro senhor, ou pela alforria, paga por ele próprio ou um benfeitor qualquer. Maria Inês Cortes de Oliveira menciona o caso de uma ex-escrava que, em seu testamento, procurando desmistificar a imagem benemérita de sua ex-proprietária, reclama do fato de esta ter declarado, na carta de alforria, que o fazia pelos bons serviços, quando deveria ter alegado que tinha recebido dinheiro pela sua liberdade.[43] A referência ao dinheiro podia, assim, ser até o atendimento ao que desejava o próprio escravo.

Mesmo sendo alvo do afeto do senhor e muitas vezes seu cúmplice, o escravo não deixava de ser também alvo do olhar vigilante e da violência deste mesmo senhor, tendo sua vida limitada por ser propriedade de alguém. O fato de envolverem esta espécie de ambigüidade é o que se pode dizer que há de comum entre os casos examinados. E como se pode ver em certas cartas, o caráter para nós ambíguo podia estender-se ao próprio gesto de concessão da alforria, feito ao mesmo tempo por amor, por dinheiro e por temor a Deus.

(43) Maria Inês Cortes de Oliveira, "O Liberto: O seu Mundo e os Outros (Salvador, 1790-1890)", tese de mestrado, UFBa, 1979, p. 64.

Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia*

João José Reis

As revoltas e conspirações escravas baianas do século XIX, sobretudo a de 1835, causaram um grande impacto local e nacional em sua época. Depois foram quase apagadas de nossa memória histórica. Os manuais de história do Brasil — e mesmo da Bahia — raramente as mencionam. Entretanto, elas nunca desapareceram inteiramente das preocupações de estudiosos da história e da cultura negras, e, mais recentemente, vem crescendo o interesse específico por seu estudo.

Talvez seja exagero dizer que existe uma verdadeira tradição historiográfica sobre as revoltas baianas, mas certamente já existe um volume de reflexões que nos permite fazer um balanço crítico. É isso que pretendo fazer aqui. Neste ensaio discuto principalmente como os diversos estudiosos definiram o caráter das rebeliões, particularmente a mais espetacular delas, a chamada revolta dos malês em 1835. Quais os processos sociais que facilitaram a eclosão das revoltas? Que papel desempenharam o islã e a identidade étnica?

(*) Gostaria de agradecer ao CNPq pela bolsa de Pesquisador que me facilitou a pesquisa e a redação deste artigo. Sou grato também a Katia Mattoso, Maria Amélia Almeida, José Augusto Barreto e Paulo Cesar Souza pelos comentários e sugestões.

Qual a relação entre escravidão e rebelião? Eis algumas das principais questões abordadas.

Os autores discutidos são muitos, com certeza os principais estão aqui, mas é possível que algum tenha escapado à minha atenção. O ensaio é longo. Não quis ser injusto com os autores cujas idéias poderiam ser prejudicadas se eu economizasse palavras para expô-las e debatê-las. Apesar de discordar muito, quase o tempo todo, creio que todos nós devemos muito às pessoas que, independente de suas ideologias, preconceitos e motivações, não deixaram que se apagasse uma das páginas mais vibrantes e dramáticas da escravidão africana no Novo Mundo.

Os primeiros estudos

Ao encerrar a era escravista, em 1888, o Brasil praticamente inaugurou seu interesse pela "questão negra". Enquanto a escravidão existiu como uma realidade de sujeição racial, a elite brasileira pouco se preocupou em pensar as implicações da presença negra no país. Até a abolição o negro era basicamente uma questão econômica ou uma questão policial. Promover o trabalho e evitar a indisciplina e a revolta, estes os fundamentos da política dominante em relação aos escravos e seus descendentes libertos ou livres.

A elite brasileira caminhava agora para definir o negro como um problema racial, um obstáculo a um destino nacional que se desejava moldado em padrões europeus. Inspirados em ideologias racistas principalmente européias, setores importantes da intelectualidade iniciaram a montagem do ideário racial brasileiro. O negro foi feito objeto de estudo e reflexão sob diversos ângulos — histórico, religioso, psicológico, antropológico, literário, etc.[1] Nina Rodrigues definiria com precisão a tarefa dos intelectuais da época: decifrar "a esfinge do nosso futuro — o problema 'o negro' no Brasil".[2] A solução do "problema" pressupunha seu estudo.

Quando os primeiros pesquisadores se debruçaram sobre a história do negro na Bahia, foi inevitável o confronto com uma singular tradição rebelde. Nenhuma outra região do país havia expe-

(1) Ver a respeito Thomas Skidmore, *Black into White*, Nova York, Oxford University Press, 1974, cap. 2 *et passim*.

(2) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932, p. 10.

rimentado, no curto período de 30 anos (1807-1835), um número tão formidável de revoltas e conspirações escravas. Isso despertou, além de curiosidade, uma espécie de preocupação retrospectiva. Com efeito, ao longo dos 20 anos que se seguiram à abolição apareceram vários trabalhos sobre as revoltas baianas, alguns inclusive publicados na imprensa nacional. Os autores desses textos pioneiros foram José Carlos Ferreira, Eduardo Caldas Britto, Etienne Ignacio Brazil e Raimundo Nina Rodrigues.

Caldas Britto e Ferreira escreveram curtas narrativas das revoltas e conspirações mais conhecidas. Eles adotariam boa parte da linguagem e das explicações dos homens do governo na época das rebeliões. Tal como o truculento governador conde da Ponte (1807-1810), eles atribuiriam a rebeldia escrava à excessiva liberdade permitida por senhores e autoridades aos numerosos escravos, supostamente semibárbaros, oriundos da África.

Segundo Caldas Britto, os negros viviam a praticar "toques desentoados e atroadores de seus instrumentos, de envolta com a monotonia de seus cantos selvagens". Ferreira escreveu que "dansavam e tocavam dissonoros e estrondosos batuques por toda a cidade e a toda hora". Esse autor enfatizaria também o fator demográfico: "Este desequilíbrio, portanto, das raças havia de trazer, sem dúvida, anormaes acontecimentos à vida da colonia ...".[3]

É fácil perceber que, vivendo esses autores numa Bahia habitada principalmente por gente negra e afiliada a candomblés, as referências ao barbarismo dos batuques e aos efeitos do "desequilíbrio das raças" não eram meras reminiscências históricas. Eles falavam do passado com os olhos no presente. As revoltas de muitas décadas atrás eram como metáforas de um perigo ainda fora de controle. Seus trabalhos têm o tom de um ritual de exorcismo e negação de uma Bahia exuberantemente negra.

Mas tanto no passado como no presente o controle dos negros podia ser tentado por diversos meios. Caldas Britto, por exemplo, chama a atenção, pela primeira vez, para as teses do sofisticado conde dos Arcos, sucessor do conde da Ponte. Para Arcos a rebelião

(3) Eduardo Caldas Britto, "Levantes de Pretos na Bahia", e José Carlos Ferreira, "As Insurreições dos Africanos na Bahia" (orig. 1890), ambos publicados na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, ano X, vol. 10, nº 29 (1903), pp. 69-119. O artigo de Britto foi originalmente publicado no *Jornal do Commércio*, Rio de Janeiro (26.5.1903).

resultava dos desmedidos maltratos infligidos pelos senhores aos escravos. Ele proporia uma política de permitir que os escravos se reunissem para se divertir e adorar seus deuses, contando que assim reafirmariam suas diferenças étnicas e se esqueceriam das más horas do cativeiro — ambos antídotos eficientes no controle da revolta. Como é sabido, essa política também falhou e as rebeliões continuaram.

Ferreira seria o primeiro a se deter na análise da revolta de 1835. Iniciou na Bahia uma longa tradição de considerar os africanos islamizados ou malês superiores aos demais e responsáveis pelos "levantes que sucessivamente tiveram logar n'esta cidade". Segundo ele esses levantes, que chama de "desatinos" a certa altura, "nascião de fins políticos ou tinham sua séde em superstições religiosas de uma raça dominada pelo fetichismo". Apesar de não distinguir islã de "fetichismo", Ferreira, como outros estudiosos depois dele, foi atraído pelos "escritos árabes" confiscados pela polícia. Seu "ligeiro rascunho histórico" era na verdade uma nota de esclarecimento sobre uma exposição daqueles documentos feita pelo Arquivo Público da Bahia, cujo diretor os estava enviando à Europa para serem "decifrados por eruditos especialistas". Impaciente com a demora da resposta dos eruditos europeus, o estudioso baiano foi a campo entrevistar os remanescentes malês de seu tempo, convencido de que identificaria "alguma coisa de correspondência política". Infelizmente suas pesquisas não o levariam a lugar algum, segundo ele porque esbarraram na desconfiança de seus informantes. Estes provavelmente perceberam que naquela pesquisa se escondia uma luta inacabada. E Ferreira ficou assim sem saber "o móvel que impulsionava estes fanáticos".[4]

A religião ganharia uma força explicativa quase cega na interpretação que o padre Etienne Brazil fez da revolta de 1835. Brazil abandonaria qualquer esforço por um julgamento equilibrado dos fatos. Ele considerava o islã "a religião mais infame que brotou de um cérebro humano". Os malês não passavam de "sequazes daquelle epiléptico de Mafoma", ou, numa definição mais complexa e certamente mais vulgar: "São os malês soberbos, preguiçosos, ladrões, pérfidos como os sequazes de Mafoma". A revolta é descrita

(4) *Ibidem*, pp. 98-105.

como "diabólico plano de carnificina", naturalmente derivada de um "móvel religioso". Numa passagem mais sóbria, Brazil assim explica 1835: "não apresentava somente um caráter político-social; não era um esforço para a conquista da liberdade; revestia, ao contrário, um caráter sobremaneira religioso: era, em uma palavra, uma guerra santa". Para "exterminar os 'impuros'", os malês contariam "com o auxílio dos negros fetichistas". A revolta era apenas anticristã.[5]

Tanto como suas interpretações, as informações de Etienne Brazil devem ser vistas com cautela. Segundo ele, o fervor religioso dos malês curiosamente teria "o fim primordial" de "aclamar uma rainha"! Ele parece ter chegado a essa original conclusão a partir de um interrogatório de uma escrava que na noite da revolta teria pedido permissão ao senhor para sair e inaugurar o seu reinado numa Bahia malê. Mas o autor não cita a fonte desse dado, como faz em relação a outras informações. Depois dele, nenhum outro pesquisador encontrou vestígios documentais dessa fabulosa mulher — embora, como veremos adiante, ela reapareça confundida com Luiza Mahin. O fato é que Brazil utilizou fartamente sua imaginação. A certa altura ele interpreta um amuleto malê como o registro do número de conspiradores em 1835, que chegariam a 1500. Não foram poucos os autores que depois repetiriam essas contas.[6]

O extremado ressentimento que permeia o estudo de Etienne Brazil é em parte explicável por sua biografia de imigrante armênio, jesuíta e professor do Seminário Episcopal da Bahia. Como armênio e ideólogo do cristianismo ele execrava duplamente os muçulmanos, devido aos massacres por eles perpetrados contra os cristãos de seu país de origem. No país de adoção, Brazil combateria um inimigo vencido, praticamente um fantasma. Com seu estudo, escreveu, "penso contribuir para o progresso da história nacional e serviço de nossa amada e bem fadada pátria". Em outra passagem o imigrante branco festeja o insucesso do islã negro no Brasil: "hoje em dia o número dos Malês baixa cada vez mais — facto explicavel pelo desapparecimento progressivo dos africanos puros, como também pela impossibilidade de uma religião rasteira e immoral manter-se num

(5) Etienne Ignace Brazil, "Os Malês", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, vol. 72, n.º 2 (1909), pp. 70, 73, 74, 90-93 *et passim*.

(6) *Ibidem*, p. 92.

meio civilizado, como é a ínclita pátria brazileira".[7] O autor desejava participar do projeto civilizatório da elite intelectual brasileira de seu tempo, e a serviço deste projeto colocou sua guerra santa pessoal contra os elementos que considerava incivilizados. O diagnóstico de Brazil, pelo menos neste estudo, é relativamente otimista, uma vez que, fora os fragmentos islâmicos, o país seria um "meio civilizado".

O mais importante dos primeiros estudiosos das revoltas baianas foi sem dúvida Nina Rodrigues, que escreveu sobre o tema antes mesmo de Etienne Brazil. Este, aparentemente, ignorava o trabalho de Nina, ou talvez não o considerasse digno de confiança pelo seu secularismo e relativa objetividade face ao islã, ambos inaceitáveis para o jesuíta armênio.

Médico legista, professor da Escola de Medicina da Bahia, Nina Rodrigues imprimiu em seus estudos a marca do racismo científico de seu tempo. Ele via a densa presença negra na população brasileira como um sério obstáculo à suposta marcha civilizatória do país. Preocupado com "o futuro de minha pátria", levantou-se contra os que desvalorizavam a contribuição européia. Apesar da simpatia que confessou ter pelos negros, considerava que seu compromisso maior com "critérios científicos" forçavam-no a reconhecer a inferioridade racial dos africanos e seus descendentes. Nina admirava os Estados Unidos, porque lá "a direção suprema da raça branca ... foi a garantia da civilização", e encarava com otimismo o Sul do Brasil, onde "o clima e a civilização eliminarão a Raça Negra ou a submeterão".[8] Ideólogo da supremacia branca, ele não era, entretanto, favorável a métodos violentos no Brasil. Em sua época, foi um dos poucos intelectuais baianos a criticar a violência policial contra os candomblés — pelo menos os mais importantes —, tornando-se inclusive ogã honorífico de um deles.

(7) *Ibidem*, pp. 71, 74. Em correspondência recebida do historiador argentino Narciso Binayán Carmona, fiquei sabendo da origem armênia de Brazil: "era armenio y fue el primer cónsul, el único, en verdad de la república Armenia en sus dos años de independencia (1918-1920). No he podido averiguar su verdadero apellido que era Equis ... ián, así como su nombre era Stepán, pero ... había nascido en 1882 y murió en 1955 ..." (Buenos Aires, 8.5.1986). Binayán é um estudioso da comunidade armênia na América Latina.

(8) Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 10-19.

Nina foi uma personalidade complexa. Apesar de preso aos limites de seu racismo científico, sua competência intelectual é indiscutível, e não surpreende que tenha formado escola mesmo entre seus críticos. Dos autores que primeiro discutiram a rebelião de 1835, ele foi sem dúvida o mais capaz. Levantou questões importantes sobre a origem étnica dos africanos envolvidos, as tensões interétnicas dentro da comunidade africana e a própria orientação muçulmana do movimento. Estudou cuidadosamente os manuscritos da devassa, mandou traduzir parte dos papéis árabes e fez pesquisas etnográficas entre os malês que ainda existiam na Bahia no final do século passado.

Ao contrário do religioso Etienne, o cientista Nina considerava o islã uma forma superior de religiosidade e por isso apenas parcialmente acessível à inferior inteligência dos africanos. Só o islã sincrético, desfigurado pelo "fetichismo", estaria ao alcance deles, mesmo assim não de todos. Os africanos "sudaneses", superiores aos "bantos", adaptavam-se mais facilmente ao islã.[9]

Embora Nina considerasse os africanos despreparados para a religião de Maomé, ele lançaria mão de um elemento islâmico clássico para explicar as revoltas baianas: a *jihad*, a guerra santa contra todos os infiéis e pagãos. Mas sua interpretação é bem mais abrangente que a do padre Etienne. Assim, ele escreveu sobre as revoltas:

> Para aprender a sua significação história é mister remontar às transformações étnicas e político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da Africa. Outra coisa não faziam os levantes senão tentar reproduzir delas pálido esboço, deste lado do Atlântico, sob o influxo dos sentimentos de que ainda vinham possuídas as levas do tráfico, em que para aqui se transportavam verdadeiros fragmentos de nações negras ... Elas [as revoltas] se filiam todas às transformações políticas operadas pelo islamismo no Hausa e no Iorubá, sob a direção dos fulos ou fulas.[10]

Observe-se a favor de Nina que ele não propõe que as revoltas fossem uma repetição pura e simples das guerras santas da Africa na Bahia. Aliás, ele menciona transformações étnicas e político-sociais, ou simplesmente políticas, *causadas* pela expansão islâmica, em re-

(9) *Ibidem*, pp. 90-93.
(10) *Ibidem*, pp. 61-62.

lação às quais as revoltas baianas não passariam de "pálido esboço", de tentativas de reprodução. É clara, no entanto, sua ênfase numa explicação sobredeterminada, externa das revoltas, e na continuidade da tradição africana em detrimento da ruptura. Além disso, como veremos, Nina estreitará seu argumento na medida em que seu texto progride.

O desenraizamento do africano cativo e sua sujeição à escravidão aparecem como dados secundários nas teses de Nina. Sua tendência a considerar o islã uma explicação predominante o impede de seguir pistas por ele próprio levantadas. Nunca aprofunda, por exemplo, sua idéia de que a religião islâmica teria representado para o africano escravizado um mecanismo de solidariedade coletiva e de resistência à "aniquilação da vontade, que é a conseqüência primeira da escravidão".[11] Levadas às últimas conseqüências, essa afirmação contradiz a proposição de que os rebeldes malês apenas tentavam reproduzir na Bahia suas experiências de além-mar.

Outra importante pista por ele desprezada é o papel da identidade étnica nas rebeliões baianas. Afinal, os "fragmentos de nações negras" trazidos para a Bahia não tinham no islã a única, e nem talvez a principal, referência étnico-cultural. E Nina bem o sabia, pois foi dos primeiros a estudar mais ordenadamente, e sob vários aspectos, as chamadas nações africanas no Brasil. Ele não ignorava, por exemplo, que o candomblé esteve ligado a pelo menos duas das revoltas anteriores a 1835, as de 1814 e 1826. Escolheu, porém, forçar uma interpretação segundo a qual só o islã teria dado unidade e sentido histórico a *todas* as rebeliões escravas daquela época. Ele fez do islã a única força propulsora da revolta de 1835 e tomou esta como paradigma de todas as outras.

Seu diagnóstico completo para os levantes baianos é o seguinte:

> nem se devem atribuir ao desespero da escravidão, pois a eles aderiram libertos e ricos; nem a um nobre sentimento de solidariedade social, pois sistematicamente eram excluídos do grêmio revolucionário os patrícios infiéis ou não convertidos; nem aos laços de sangue da mesma raça, pois, como os brancos, se achavam envolvidos nos planos de massacre os negros crioulos e os africanos fetichistas. Mas o

(11) *Ibidem*, p. 65.

> islamismo era, no fanatismo dos negros, ... a mola e a origem de todas as explosões.[12]

Essa passagem evidencia que Nina generalizou para outras ocasiões o que supunha tivesse acontecido em 1835. Ele não percebe que dentre as dezenas de revoltas desse período, especialmente as ocorridas nos engenhos do Recôncavo, muitas podem ter resultado diretamente de condições de vida e trabalho inaceitáveis para os escravos. Quanto à participação de libertos nas revoltas, a de 1835 em particular, não foi sempre por conta da influência unificadora do islã. Africanos libertos e escravos trabalhavam lado a lado nos serviços urbanos, moravam e às vezes casavam entre si, celebravam rituais profanos e religiosos, e por trás dessa comunhão encontramos quase sempre, mais que o islã, a afiliação étnica.

E os ricos libertos, quem seriam eles? Em 1835, um que possuía um escravo, outro uma casa e um terceiro que tinha uma quitanda de vender fumo! Não é possível considerar esses homens "ricos", mesmo conforme os padrões da época. Os libertos eram sem dúvida privilegiados entre os africanos, e todo movimento social se beneficia de indivíduos assim, mas Nina tinha a informação de que a maioria dos envolvidos e os sete ou oito líderes mais importantes, com exceção de dois talvez, eram escravos. Embora essa rebelião não tenha sido um ato de escravos desesperados, não é possível considerar a escravidão como um simples pano de fundo. E é o que Nina faz, dando início a uma longa e sempre renovada tradição.

Nina completa o quadro de guerra santa atribuindo aos malês o plano de massacrar todos os não muçulmados, inclusive os "africanos fetichistas". A única evidência disso em seu texto é uma citação do depoimento da liberta nagô que denunciou a conspiração. Ela declarou que seu "amásio" teria ouvido comentários sobre a chegada em Salvador de

> alguns de Santo Amaro, no intuito de reunir-se ao maioral *Arruma* ou *Alumá*, que, de mais dias também dali tinha vindo; e no outro dia, junto aos negros da cidade, tomarão conta da terra, matando os brancos, cabras e negros crioulos, bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento, e só poupando os mulatos, destinados de servir de lacaios e escravos.[13]

(12) *Ibidem*, p. 66.
(13) *Ibidem*, p. 80.

Como muitos pesquisadores de sua época, Nina "estilizou" o texto original — onde se lê "matando os brancos, cabras, e crioulos, e tão bem aqueles negros de outra banda, que não quizessem unir a elle [o maioral] ..." —, mas, pelo menos, mantém seu sentido.

O problema é que esse famoso trecho da documentação — que seria usado muitas vezes no futuro — não revela que os "africanos fetichistas" seriam *todos* massacrados *porque* não eram muçulmanos. O que está escrito é simplesmente que teriam esse destino os africanos alheios à conspiração que se colocassem contra o levante. Vários outros depoimentos, certamente conhecidos por Nina, expressam repetidas vezes que os rebeldes definiam como adversários todos os nascidos no Brasil, crioulos, cabras e mulatos inclusive, mas *sobretudo* — dado o número de vezes que aparecem mencionados — os brancos, ou os assim considerados pelos interrogados. O que sobressai nesses documentos é que os africanos em geral eram considerados possíveis aliados dos rebeldes, que se juntariam ao movimento no calor da luta. Se depois seriam forçados a converterem-se ao islã, nunca saberemos. Obviamente Nina não poderia fazer essa leitura sem prejudicar seu argumento de que em 1835 tivemos na Bahia uma guerra religiosa islâmica contra a totalidade dos "infiéis não convertidos".[14]

Ao contrário do que possa parecer, em Nina Rodrigues a negação de que houve uma rebelião escrava em 1835 imprime dignidade ao movimento. Para ele o escravo, enquanto tal, era destituído de dignidade e vontade política, não podendo por isso conceber uma conspiração tão sofisticada. Segundo ele, "a insurreição de 1835 não tinha sido um levante brutal de senzalas, uma simples insubordinação de escravos, mas um empreendimento de homens de certo valor". O "fanatismo religioso" que descobre nos malês não é identificado a barbarismo, a coisa de escravo. Fora algo superior. Entretanto, como os africanos em geral, os rebeldes se situavam num patamar evolutivo ainda dominado pelo "sentimento religioso de alcance muito reduzido das raças inferiores". A inferioridade racial explica o fanatismo religioso, que explica a rebelião ...[15]

(14) Um contemporâneo de Nina (Manuel Querino, *Costumes Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938, pp. 121-122) nega categoricamente, mas sem fundamento, a participação malê em 1835. Já suas observações sobre as práticas do islã negro baiano são extremamente úteis e revelam sua sensibilidade como observador da cultura negra na Bahia.

(15) Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 66, 90.

Velhas e novas interpretações

Durante as agitadas décadas de 30 e 40 a questão negra no Brasil motivou o surgimento de um movimento social e tornou-se objeto privilegiado de estudos antropológicos, históricos e produção literária. Ao longo desse período, os negros se organizaram em torno da Frente Negra Brasileira, destruída pelo Estado Novo, e os intelectuais organizaram dois congressos de estudos afro-brasileiros e publicaram muitos livros sobre a cultura e a história negras. Apesar de as idéias ostensivamente racistas estarem em declínio, elas permaneceriam rondando as elites brasileiras, ressurgindo com freqüência, às vezes sem sutileza, na produção intelectual da época.

As teses de Nina Rodrigues, elaboradas trinta anos antes, agora retornavam num livro, seu clássico *Os Africanos no Brasil*. Um dos capítulos reproduzia seu estudo sobre as revoltas baianas, que o confirmava como principal estudioso sobre o assunto.

Em *Casa Grande & Senzala*, por exemplo, Gilberto Freyre tomaria de empréstimo a idéia de Nina de que os letrados malês enfrentaram senhores brancos analfabetos, transformando isso no argumento central de sua hipótese de uma "revolução libertária". Culturalmente superiores, porque conhecedores da escrita, os muçulmanos não poderiam submeter-se aos senhores rudes e ignorantes. Infelizmente o autor não discute porque estes seriam elementos definidores de uma revolução libertária. Por outro lado, afastando-se de Nina, Freyre admite a possibilidade de que não apenas os muçulmanos tenham participado do movimento de 1835, que segundo ele talvez tivesse resultado de uma "combinação de vários grupos sob *leaders* muçulmanos". Mas o autor pernambucano não dedica mais de um curto parágrafo de sua obra clássica à rebelião de 35.[16]

No mesmo ano em que surgiu o estudo de Freyre, e um ano após a publicação do livro de Nina, foi publicado um trabalho de ficção sobre 1835. O romance do historiador Pedro Calmon, *Malês: A Insurreição das Senzalas*, foi durante muito tempo o único livro inteiramente dedicado ao assunto. Nele não se observa a menor simpatia pelos rebeldes, que são comparados a "animais perigosos" ou, mais complacentemente, descritos como "homens meio selvagens". Enquanto isso, aos personagens da supostamente branca aristocra-

(16) Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Recife, Imprensa Oficial, 1966, p. 324.

cia baiana são atribuídos valores da mais fina cultura, como se os seus casarões da Vitória fossem verdadeiros baluartes provinciais da cultivada Europa. O romance é uma espécie de "graças a Deus" pela vitória da civilização sobre a barbárie.[17]

Nessa versão do episódio, negros "fetichistas" e muçulmanos unem-se por meio de ardilosas negociações dirigidas pelo personagem central, Luiza Mahin, ou Luiza Princesa. Esta consegue ludibriar a todos, "assegurando aos mussulmanos que só sua religião reinaria, e jurando aos nagôs que os *orichás* ficariam de pé". Quitandeira liberta e filha-de-santo, a ela não importava o destino religioso da revolta, nem a causa da luta contra a escravidão. Tudo que queria era a vingança pessoal contra os brancos que a roubaram da companhia do pai, um rei do Congo (!), e a submeteram a toda sorte de humilhações. Luiza fora alforriada por um branco, era verdade, mas em troca de sexo — e dessa relação nascera ninguém menos que o futuro poeta Luiz Gama. Apesar de correr no corpo do filho "toda a nobreza do sangue paterno", ela se entregaria inteiramente à "embriaguez do seu ódio aos brancos". Mas, "como na floresta há de se erguer a fera que ouve a cria", para proteger o filho, já acuada pela polícia, Luiza trai o movimento. A traição reabilita o personagem, que no momento do *mea culpa* não se esquece de amaldiçoar "o sangue que me corre nas veias! Da gente bárbara que se embriaga com a destruição". Revelados os planos, o levante se precipita, é facilmente sufocado, e o autor exulta: "Como por milagre a treva se tornara claridade, a noite se mudara em manhã ... e pelo firmamento se espalhara o sorriso de oiro que anuncia o sol".[18]

O papel do islã na rebelião é o de haver promovido uma guerra santa contra os cristãos. Segundo o autor, os malês odiavam os brancos, não porque eram senhores, mas "pelo horror que o propheta ensinára, aos christãos, senhores da fé invencível".[19] Tal como algumas autoridades em 1835, e Etienne Brazil várias décadas depois, Calmon parecia travar sua própria guerra santa.

Depois de Etienne Brazil, Calmon deve ter sido o primeiro a imaginar uma nobre africana no centro do movimento de 1835. Mas

(17) Pedro Calmon, *Malês: a Insurreição das Senzalas*, Petrópolis, Pro Luce, 1933, p. 124. Compare a descrição de uma festa num palacete senhorial com a de uma festa de candomblé no cap. 1.

(18) *Ibidem*, pp. 35, 41, 84-86, 117 *et passim*.

(19) *Ibidem*, p. 41.

ele parece ter criado seu personagem principalmente a partir de informações saídas da pena de Luiz Gama. Numa carta autobiográfica a este atribuída, o poeta escreve que sua mãe era quitandeira, "pagã que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã", e que fora presa várias vezes por envolvimento em conspirações escravas na Bahia. Ele não especifica a participação dela em 1835. Num poema anterior (1861), intitulado "Minha mãi", Gama se refere a Luiza como "adusta Libia rainha", imagem poética aproveitada por quantos viram a miragem de uma mulher à frente dos malês. O poema ressalta outros aspectos: bela, formosa, carinhosa. Calmon amealhou essas informações, acrescentou a inevitável lascívia da mulher negra da visão senhorial, e estava pronto seu personagem.[20]

O texto de Pedro Calmon não tem maior valor literário, e as idéias que veiculava certamente estavam atrasadas em relação a uma opinião mais positiva sobre o negro e seu papel no Brasil, que começava a se firmar em trabalhos como os de Gilberto Freyre, por exemplo. Aliás, Calmon parecia ignorar quase tudo da etnografia já existente sobre o negro em sua época. Ele confunde designação de grupos religiosos com etnias e encara o candomblé como bruxaria. Seu preconceito não tem a fria objetividade de um Nina, é mais emocional, mais orgânico. Sua definição da superioridade racial do branco é aristocrática: este tem "sangue nobre". O autor se esmera na exaltação da beleza branca, como quando descreve uma moça "muito pallida, lyrialmente branca como se dizia nos sonetos ...". Mesmo um crioulo (negro nascido no Brasil) quase consegue um lugar neste mundo eugênico porque conseguira ter "a cabeça quasi bella, paradoxalmente caucasica". Na maioria das vezes o negro é associado ao mundo animal. Neste sentido um odiento personagem, coincidentemente um pai-de-santo, torna-se a principal referência de Calmon. Chamado ora de "macaco velho", ora de "velho mono", ele não é humanizado nem na hora da morte pelas mãos de um miliciano, e "acabou alli (no chão) como fera monteada". O autor não poupa o candomblé "lascivo e histérico", um adversário mais formidável da cultura branca nos anos 30 do que o praticamente extinto islã negro

(20) Ver Sud Menucci, *O Precursor do Abolicionismo* (*Luís Gama*), São Paulo, Nacional, 1938, pp. 20, 30-32. Agradeço ao prof. Waldir F. de Oliveira (UFBa), esta indicação bibliográfica. Luiza Mahin foi feita símbolo de luta da mulher negra. E é nome de praça, não na Bahia, mas na Freguesia do Ó, em São Paulo (*Isto É*, 13.3.1985, p.29).

baiano. Vencida a rebelião, o jovem chefe de polícia Francisco Martins — personagem favorito do autor —, invade o terreiro do inimigo morto e se depara com uma espécie de museu de aberrações: "Uma cathedral de *orichás*. Um cemitério de monstros ... Lembravam a África selvagem, na sua ingenuidade, na sua brutalidade, nas suas fúrias".[21]

Saindo do reino da liberdade literária, Calmon anexa uma "Nota histórica" ao seu texto de ficção. Aqui as revoltas são atribuídas a escravos "imbecilizados pelo sofrimento", o que ao menos responsabiliza a escravidão por algum mal, mas aos poucos as deficiências dos rebeldes são transformadas em atributos de origem, e eles se tornam pessoas que "pareciam privadas de todo o sizo", com "os sentidos subjugados pelos vícios de sua barbárie". Parece que o autor consultou o padre Etienne e, como este, concluiu que os malês não fizeram a guerra santa sozinhos: "o nagô fetichista lhe deu as mãos para a sinistra aventura ...". Dirigiram este "conluio" os africanos libertos. Embora a versão seja plausível, o autor não se preocupa em discutir as razões dessa aliança ou dessa liderança.[22]

Encontramos um retorno aparentemente incondicional às teses de Nina Rodrigues em Arthur Ramos, que se referia ao primeiro como "mestre baiano" e "chefe de escola". O discípulo avançou em relação ao mestre quando, segundo a observação de Bastide, dignificou o negro ao substituir a idéia de uma hierarquia de culturas pelo conceito de "relatividade das culturas". Porém, no que diz respeito à interpretação das revoltas baianas, o discípulo empobreceria as análises do mestre. Como vimos, Nina tentou definir numa linguagem cautelosa — "pálido esboço" — a continuidade histórica que acreditava ter havido entre as *jihads* na África Ocidental e as rebeliões africanas na Bahia. Já Ramos, mais descuidado, proporia uma continuidade imediata: "essas insurreições foram nada mais, nada menos, do que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a cabo pelos Negros maometanos, no Sudão". Enquanto o mestre, embora superficialmente, insinuou que

(21) Calmon, *Malês*, pp. 25, 31, 79, 91, 101, 103-104.

(22) Ver *ibidem*, pp. 147 e segs. Muitos anos depois, em *História do Brasil*, vol. V, 3ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1971, p. 1696, Calmon abandonaria essa linguagem preconceituosa, mas continuaria sem entender a revolta. Exemplo: "os nagôs denunciaram os malês, como os angolas os nagôs". Numa nota, assim se refere ao livro publicado aos 31 anos: "Romanceamos a rebelião em livro despretensioso".

o islã fora uma forma de resistência à escravidão, o discípulo sustentaria que os malês combateram não como escravos que se levantavam contra a "vida de opressão", mas como donos de "uma herança social direta das lutas seculares de religião, que asseguraram na África o domínio do Islã".[23] Todas as rebeliões baianas teriam sido parte de um fenômeno exclusivamente cultural, ligado a uma memória coletiva imutável dos escravos africanos, e desvinculado inteiramente das relações sociais da escravidão. Se em Nina a história é secundária, em Arthur Ramos ela praticamente desaparece.

Em seu capítulo sobre os malês, Ramos escreve: "Não creio que tenham razão os que pensam no aspecto puramente econômico destas revoltas dos escravos na Bahia".[24] Ele provavelmente se referia a Aderbal Jurema, que tentaria superar as explicações de Nina Rodrigues com uma interpretação marxista das revoltas baianas.

Jurema se insurge explicitamente contra as teses de inferioridade racial do negro, que, segundo ele, teriam levado o "reacionário Nina" e seus seguidores a negar a possibilidade de uma consciência escrava revolucionária que ultrapassasse "um caráter exclusivamente religioso". Ele define pela primeira vez de forma categórica o papel da exploração escravista nos levantes dos escravos. Estes foram, e os negros continuavam sendo em sua época, vítimas de um preconceito racial que objetivava encobrir "interesses econômicos inconfessáveis". A escravidão se fundamentou no "suor, sangue e carne dos africanos", e as revoltas decorreram disso. "Só a opressão miserável dos seus senhores poderia arrastá-los a essas aventuras doidas", sustentava Jurema.[25]

O autor tenta avançar, mas esbarra num obstáculo: "não havia inferioridade racial, mas cultural". "Há", continua, "raças inferiores e superiores em cultura". Quando decide interpretar os fatos, ele se revela um páreo fraco para o professor de medicina. Seu argumento de que a rebelião de 1835 foi uma "luta de classes verdadeira" baseia-se sobretudo numa passagem da documentação citada por Nina, onde se afirma que os rebeldes pretendiam "tomar a terra

(23) Arthur Ramos, *O Negro na Civilização Brasileira* (orig. 1939), Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1971, p. 52.

(24) *Ibidem*, p. 52.

(25) Aderbal Jurema, *Insurreições Negras no Brasil*, Recife, Ed. Mozart, 1935, pp. 17, 19, 24, 25, 27.

de Branco". Ora, na linguagem dos africanos isso significava dominar a Bahia ("terra de Branco"!), mas Jurema interpreta essa expressão de forma literal, como se tratasse da terra em que se planta, e transforma os rebeldes religiosos de Nina em precoces revolucionários agrários em luta contra "senhores feudais". Ele parece não ter entendido o caráter principalmente urbano do movimento. Sua análise conclui de maneira nada original, não obstante a nova linguagem: na luta pela terra, a religião funcionara como "superestrutura", devido "à cultura puramente mística dos africanos". Após tanto combate, o marxismo do autor o leva de volta às conclusões da antropologia evolucionista de Nina Rodrigues. Seu evolucionismo, entretanto, tem evidentemente uma outra filiação. Os rebeldes tinham uma "consciência da solidariedade de classe", mas, ao contrário do superior proletariado moderno, faltava-lhes uma "consciência revolucionária de classe". Por isso falharam.[26]

Talvez seja necessário pôr o trabalho de Jurema em perspectiva. Seu pequeno livro não é resultado de uma pesquisa dos arquivos da revolta, nem mesmo um ensaio histórico *stricto sensu*. Foi originalmente uma comunicação feita no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife em 1934, intitulada "O potencial revolucionário do negro brasileiro". Nessa época os marxistas brasileiros acreditavam quase unanimemente que a questão da terra era o problema fundamental do Brasil, um país considerado ainda feudal. Assim, não há inocência intelectual na descoberta de uma "questão agrária" relacionada à rebelião de 1835. Da mesma forma que os camponeses de 1935, os negros rebeldes de 100 anos antes reivindicavam acesso à terra! Os negros tinham um passado, e portanto um "potencial", revolucionário que não devia ser negligenciado pela esquerda predominantemente branca. Esse o sentido, politicamente pragmático, da tese de Aderbal Jurema.

No mesmo ano (1935) em que Jurema publicou seu livro, Donald Pierson pesquisava na Bahia. Sete anos depois apareceria *Negroes in Brazil*, onde ele dedica umas poucas páginas à rebelião de

(26) *Ibidem*, pp. 12, 29-31. Joaquim Ribeiro, o anotador de João Ribeiro, *O Elemento Negro*, Rio de Janeiro, Record, 1939, também atribui a este uma leitura estritamente classista de 1835, mas é aquele quem escreve que a "causa fundamental" foi a "luta de classes", isto é, "a condição social do negro". A religião "concorreu" para a revolta (pp. 37-38). João Ribeiro apenas escreve que foi "rebelião social" (p. 35).

1835. Também ele buscaria na escravidão a raiz das revoltas baianas, mas uma escravidão diferente daquela descrita pelo autor marxista. Pierson reproduziria as impressões de viajantes estrangeiros do século XIX, e se afinaria com a concepção predominante em seu tempo, ao entender a escravidão no Brasil como "ordinariamente uma forma suave (*mild*) de servidão". Segundo ele, as rebeliões baianas não foram fruto de um extremismo religioso, nem da exploração escravista. Elas resultaram da boa vida dos escravos. "O número e a persistência destas insurreições pode sugerir que a escravidão no Brasil foi especialmente severa. O oposto parece ser o caso", sustenta Pierson.[27]

O autor admite que a escravidão pode ter sido mais dura nos engenhos, mas as rebeliões aconteceram na cidade, onde, segundo ele, "a vida era menos árdua ... e onde havia, ao mesmo tempo, mais folga para meditar e aperfeiçoar esquemas de revolta". Ele tem razão ao afirmar que o escravo urbano tinha mais independência, mas não percebe que isso mesmo o ajudava a redefinir seus padrões de "dureza" em relação ao domínio escravista. Ademais, seria necessário explicar os inúmeros levantes rurais que também ocorreram naquele período. Quanto ao objetivo dos rebeldes de 1835, Pierson repete Etienne, dizendo que ele teria sido o de "aclamar uma rainha após exterminar todos os europeus". Na verdade o padre escrevera todos os *brancos*, mas talvez a fórmula de extermínio racial fosse muito forte para Pierson, que acreditava na existência de um Brasil basicamente integracionista e em harmonia racial.[28]

Seguindo um caminho diferente do de Jurema e do de Pierson, Luiz Vianna Filho também romperia com a tese da guerra santa. Ele retomaria uma velha idéia, a da diferença de personalidade entre "sudaneses" e "bantos", como pressuposto de sua interpretação das revoltas baianas. O caráter guerreiro, isolacionista e anti-sincrético dos sudaneses explicaria a disposição destes para a revolta, que não contaria com a participação dos pacíficos e integracionistas bantos. A simpatia do autor pelos últimos é, aliás, notável.[29]

(27) Donald Pierson, *Negroes in Brazil*, 2ª ed., Carbondale e Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1967, pp. 41, 45.

(28) *Ibidem*, pp. 41, 44 *et passim*.

(29) Luiz Vianna Filho, *O Negro na Bahia*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1946, cap. IV.

Mas Luiz Vianna consegue fazer a discussão avançar num importante aspecto. Segundo ele não é possível atribuir à influência do islã as rebeliões escravas que ocorreram antes de 1835:

> não existem elementos precisos para se inferir com segurança sobre os fundamentos religiosos das rebeliões promovidas pelos escravos ... Se a idéia religiosa podia dar-lhes uma maior confiança em si próprios, fazendo-os crentes de sua invulnerabilidade, nada autoriza por se concluir por um forte núcleo espiritual de rebelião, animando-os em nome de um deus, cuja imposição aos demais seria a consequência última das empreitadas revolucionárias.[30]

Já a de 1835 foi diferente: "Nela é que se caracteriza perfeitamente o móvel religioso dos islamizados". Ainda assim não considera correta a idéia de Nina sobre a continuação na Bahia das *jihads* africanas. Para Luiz Vianna o papel do islã foi o de "conciliação de antagonismos políticos", de superação das "dissensões das tribus africanas". Esta seria uma das mais sensatas conclusões ao longo dos muitos anos de debate sobre as revoltas baianas.[31]

O que enfraquece a análise do autor é sua insistência nas diferenças de origem dos africanos como a explicação única das revoltas. Neste sentido ele permanece na linha, digamos, culturalista de interpretação. Por esta via também ele transfere para a África e para a continuidade da tradição africana na Bahia toda a explicação do processo. Talvez por desconhecer os dados, ele não explica, por exemplo, por que certos grupos sudaneses — como os haussás e nagôs — estavam tão melhor representados numericamente em 1835 do que outros — como os jejes, que depois dos nagôs constituíam a etnia mais numerosa entre os africanos da Bahia.

Aliás, Luiz Vianna transforma em argumento central suas contas do peso relativo das etnias ou nações africanas na população baiana. Ele dedica um capítulo de seu livro — precisamente o que trata das revoltas — à crítica da sugestão de Nina de que os bantos representavam uma minoria entre os africanos na Bahia do século XIX. Baseado no discutível método de deduzir números de populações do passado a partir da leitura de traços culturais no presente — coisa que, aliás, também Nina fez —, ele conclui que a Bahia negra era em cultura predominantemente banto e que, portanto, escravos

(30) *Ibidem*, pp. 141-142.
(31) *Ibidem*, pp. 141, 144.

sempre foram, na maioria, os tratáveis e acomodados bantos. Os sudaneses não seriam mais do que uma barulhenta minoria na geralmente pacata província. Uma Bahia que Pierson, outros antes dele e, agora, Luiz Vianna acreditavam ter experimentado uma escravidão benigna. O negro bom, a maioria, a aceitava, mas como sempre aparece uma minoria radical para romper a tranqüilidade social.

Os estudos quantitativos que hoje existem sobre a escravidão baiana mostram que os chamados bantos eram na época dos levantes minoria entre os escravos baianos, tanto em Salvador como no Recôncavo.[32] A intuição de Nina quanto a isso apontava para a direção certa. Mas tanto este como Vianna se equivocaram com as aparências do estilo banto de enfrentar a escravidão. Sua maneira de resistir ativa e coletivamente estava, quiçá, na formação de quilombos no interior, mais do que na produção de rebeliões urbanas. Afinal, Palmares foi uma imensa comunidade banto.

Materialistas e culturalistas

Com o passar do tempo as interpretações sobre as revoltas baianas, a de 1835 em particular, se dividiriam em duas tendências principais que, na falta de uma melhor definição, chamaremos de materialista e culturalista. Há, é claro, problemas com esses termos, já que Marvin Harris cunhou seu método de "materialismo cultural". Fica de qualquer forma a sugestão sobre as duas "escolas", uma com origem em Nina Rodrigues, outra elaborada a partir de Aderbal Jurema. Essas tendências estariam presentes em estudos escritos e/ou publicados ao longo dos anos 60 e 70. Mas no final desse período também começariam a aparecer os primeiros trabalhos de revisão desses dois paradigmas.

O texto de Jurema surgiu numa época de acirradas disputas políticas no país. Uma concepção materialista da história também orientaria a narrativa de Clóvis Moura em seu trabalho pioneiro sobre a rebeldia escrava no Brasil, *Rebeliões da Senzala*, publicado no

(32) Ver Katia Mattoso, "Os Escravos da Bahia no Alvorecer do Século XIX", *Revista de História*, nº 97 (1974), pp. 109-135; Maria José Andrade, "A Mão-de-Obra escrava em Salvador, 1811-1860", tese de mestrado, UFBa, 1975; João Reis, "População e Rebelião", *Revista das Ciências Humanas da FFCH*, nº 1 (1980), pp. 143-154.

final da década de 50, às vésperas de um agitado momento político e social. Moura, entretanto, não investiu tempo em discussões teóricas ou doutrinárias. Seu método se expressa na exposição, na linguagem do texto. Por outro lado, depois de Nina e de Etienne, ele foi talvez o primeiro a retornar aos documentos originais da devassa de 1835 e de outras rebeliões daquele tempo, embora nem sempre tenha feito uma leitura cuidadosa destes. Moura preenche o ciclo rebelde com novos levantes e estende esse ciclo ao ano de 1844, data de uma provável conspiração africana em Salvador.[33]

Clóvis Moura foi o primeiro a tentar explicar de maneira mais sistemática os fatores estruturais que teriam condicionado as rupturas rebeldes. Assim, ele discute a situação econômica, demográfica e política (nessa ordem) da Bahia da época. Estabelecida a cadeia causal, porém, ele se dá por satisfeito. Pouca atenção é dada, por exemplo, às conjunturas ecoñomicas específicas e como elas teriam influenciado na decisão de rebeldia dos escravos. A questão econômica é praticamente reduzida aos limites colocados pelo "monopólio da agricultura", que se transforma na origem de todos os males. Evitando discutir as conclusões de autores que o antecederam, ele atribui aos rebeldes de 1835 um vago desejo de liberdade como motivação. Prefere discutir o que chama de "táticas de lutas dos escravos" a analisar a natureza do movimento. Ficamos tentados a imaginar uma certa "influência cubana" aqui.

Mas Moura retomaria o tema mais tarde, em pelo menos dois trabalhos. Numa segunda edição de seu livro (1972), embora não acrescentasse nada de novo ao capítulo dedicado às rebeliões baianas, ele explicitaria na nova introdução e nas conclusões sua perspectiva marxista da rebelião escrava no Brasil. Os escravos são então vistos como constituindo "uma classe colocada como entrave ao desenvolvimento das forças produtivas", historicamente incapaz de conquistar o poder. Já em outras passagens os escravos são considerados uma "casta", cujos rebeldes podem ser vistos como elementos ativos e dinâmicos em relação ao processo de evolução da escravidão e de sua destruição. O quilombola, por exemplo, "mesmo sem conscientização do processo e sem possibilidade de autoconsciência social era já *para si*, criava barreiras defensivas ao sistema, orga-

(33) Clovis Moura, *Rebeliões da Senzala*, São Paulo, Edições Zumbi, 1959, pp. 129 e segs.

nizava-se contra o mesmo". Ao negar o sistema, o escravo rebelde dificultou seu funcionamento e ajudou o surgimento de uma ideologia antiescravista entre os homens livres.[34]

Seguindo sugestões do antropólogo baiano Vivaldo Costa Lima, o autor agora considera importante o papel nas lutas escravas das "organizações tribais", como também do "processo de destribalização que ocorreu no Brasil". Esse processo teria levado muitos escravos a esquecerem velhas rivalidades e a se unirem na revolta. Mas os grupos que "conservaram seus traços tribais ... usaram esses vínculos tribais como ideologia organizadora de levantes, como é o caso dos aussás cujas revoltas, por isto mesmo, são estudadas, enganosamente, por alguns historiadores, como *revoltas religiosas*".[35] Aqui, enfim, Moura decide se colocar no interior da polêmica sobre a natureza dos movimentos escravos baianos, levantando a importante questão étnica.

Num trabalho mais recente, Moura elabora o papel do islã. Este serviu para unir grupos étnicos diferentes, como já havia sido proposto por Vianna, o que demonstra que não eram os malês um "grupo segregado". O islã serviu "como arma de unidade ideológica e não de divisão entre os escravos". Serviu também como "mediação ideológica" na luta dos escravizados e libertos contra a escravidão por um laço e a discriminação racial por outro. Neste sentido o islã promoveu a união entre escravos e libertos, funcionando tanto como "superestrutura ideológica" quanto como estrutura organizacional. Entretanto, muitos dos participantes da rebelião que já haviam adquirido a liberdade nela se envolveram menos pela luta contra a escravidão do que pela luta contra os infiéis. Nestes casos "o elemento religioso pode ser apontado como determinante do seu comportamento".[36]

A análise de Clóvis Moura melhora de um trabalho para outro, mantendo-se entretanto alguns problemas de intrpretação. É deveras esquemática, e historicamente incorreta, a proposição de que escravos não podem tomar o poder, como se aquilo que aconteceu, aconteceu porque assim estava escrito no Livro Sagrado das Estru-

(34) Moura, *Rebeliões da Senzala*, 3ª ed., São Paulo, Ciências Humanas, 1981, pp. 14-15, 250. Esta edição tem o mesmo conteúdo da 2ª.

(35) *Ibidem*, pp. 17-18.

(36) Moura, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 59-61.

turas. Ora, dadas determinadas circunstâncias históricas os escravos podem destruir a escravidão, como ocorreu no Haiti. No caso da Bahia, é preciso estudar as circunstâncias que evitaram que o Haiti se repetisse, o que inclui o próprio fato de o Haiti ter acontecido e levado as classes escravocratas a cuidarem melhor de sua segurança. Moura avança quando introduz a questão étnica — que ele chama "tribal" — e enfrenta mais diretamente a questão da religião em 1835. Infelizmente não atualiza, à luz dessas novas importantes considerações, sua discussão do material histórico, incorrendo inclusive em muitos erros factuais. Tampouco elabora, quer do ponto de vista teórico-metodológico, quer do histórico, a relação entre "tribo", casta e classe. Seu desempenho é melhor na abordagem da religião, não obstante a brevidade com que teve de tratar do assunto num texto curto de divulgação — da coleção "Tudo é História", da Brasiliense.

Depois do primeiro trabalho de Clóvis Moura, a perspectiva materialista reapareceria na narrativa de Luiz Luna. Ao contrário de Moura, ele adotaria uma linguagem militante semelhante à de Jurema. (Era 1968, a ditadura militar já existia há quatro anos e o movimento popular, embora dividido, esboçava uma reação.) Também em contraste com Moura, que evidenciou a capacidade organizacional dos malês, Luna lamentaria a "ausência de organização revolucionária" e de "unidade revolucionária" entre os escravos rebeldes. A luta dos muçulmanos, segundo ele, "motivada por princípios de ordem religiosa", ignorava "o movimento que outros negros sustentavam contra a escravidão". Ao comentar a derrota de uma rebelião em 1827, escreve: "As atividades divisionistas e sectárias preparadas e levadas a cabo sem um objetivo em termos de classe não poderiam ter resultado diferente". Esse comentário é implicitamente válido para outros levantes, o de 1835 também.

Com Luna temos então uma análise de classe que não disputaria as conclusões de Nina e outros de sua escola. Ele não parece preocupado com a causalidade das revoltas, mas, como outros que o antecederam, com os seus resultados. A religião representa em sua análise o papel de camuflagem de interesses reais de classe — o conhecido "ópio do povo".[37]

(37) Luiz Luna, *O Negro na Luta contra a Escravidão*, Rio de Janeiro, Ed. Leitura, 1968, p. 136.

O livro de Décio Freitas *Insurreições Escravas* é a tentativa mais recente de análise estritamente marxista das rebeliões baianas. O trabalho faz parte do esforço do autor em divulgar para o grande público a história das rebeliões escravas, da própria escravidão e dos movimentos populares no Brasil colonial e imperial. Não se trata de uma investigação exaustiva e aprofundada, embora ele tenha consultado a maior parte das fontes primárias e secundárias publicadas e incluído em primeira mão alguma documentação de arquivo sobre a revolta de 1814.

Depois de Nina, Freitas seria o primeiro autor brasileiro a fornecer um panorama histórico abrangente das regiões africanas de onde vieram os escravos e libertos envolvidos nas rebeliões. Segundo ele as insurreições tinham "como objetivo a derrubada do sistema escravista", e não a expansão do islã como sustentavam Nina e outros autores. Entretanto, mantém a orientação evolucionista de que os sudaneses eram culturalmente superiores aos bantos e toma isso como um dos pontos de partida para explicar a maior militância dos primeiros contra a escravidão na Bahia.[38]

Décio Freitas parece ter sido o primeiro autor marxista a elaborar mais longamente o argumento de que a escravidão explica a rebelião de 1835. Em vez de martelar sobre o vago axioma de que os escravos se levantaram contra a opressão senhorial, ele vai buscar nas relações escravistas urbanas o ponto de estrangulamento do sistema. Segundo ele, o sistema de ganho, ao lançar o escravo numa economia monetária onde escravidão e assalariamento conviviam, "suscitava idéias libertárias", porque abria a "perspectiva de relações não escravistas de produção". A remuneração do escravo de ganho era "algo semelhante ao salário" e portanto em contradição com o escravismo, que recebia um desafio adicional da liberdade de locomoção e moradia desses escravos urbanos, o que facilitava a conspiração. Há algo da tese de Pierson neste último ponto.[39]

A análise de Freitas não é destituída de interesse, mas negligencia alguns aspectos. Em primeiro lugar, a independência dos escravos de ganho era mais relativa do que ele supõe. A grande maioria deles — e os autos da devassa são eloqüentes a esse respeito — morava com seus senhores, e não poucos passavam suas "horas ocio-

(38) Décio Freitas, *Insurreições Escravas*, Porto Alegre, Ed. Movimento, 1976, pp. 10, 14, 97, 99 *et passim*.

(39) *Ibidem*, p. 97.

sas" fazendo trabalho doméstico. Por outro lado, se os escravos da cidade tinham uma importante participação na economia monetária, os dos engenhos e fazendas freqüentemente também tinham. É isso que demonstra a pesquisa de Ciro Cardoso a respeito da "brecha camponesa". Está se tornando cada vez mais claro que era muito generalizada a prática de se permitir aos escravos rurais que cultivassem suas roças e vendessem seus excedentes nos mercados locais. É verdade que isso está mais distante de um sistema de salário do que o sistema de ganho, mas era uma fonte de permanente tensão, pois os senhores estavam sempre tentando limitar a brecha. De qualquer maneira, tanto na cidade como no campo o sistema escravista conseguiu conviver com essas contradições e, fora da Bahia, inclusive em relativa paz. Por que, por exemplo, uma vigorosa economia escravista urbana como a do Rio de Janeiro não produziu revoltas? E por que, mesmo na Bahia, o sistema de ganho não provocou rebeliões antes do século XIX?[40]

Além dessas, há outras questões que poderíamos levantar. Se havia uma "forma híbrida de trabalho" (Freitas) no meio urbano, ela incluía também o que poderíamos chamar de trabalho ligado à pequena produção mercantil independente. Não devemos esquecer a "autonomia (sempre relativa) das relações do negro de ganho com o mercado, algo mais semelhante ao camponês ou ao artesão do que ao operário. Como aqueles, o negro de ganho trabalhava duro para conseguir suplementar sua subsistência ou ainda poupar para gastos complementares (no caso do camponês, Chayanov denominou esse esforço de "auto-exploração"). Esse excedente era muitas vezes investido na compra da alforria, único caminho para o escravo tornar-se um trabalhador realmente autônomo — autônomo e não assalariado. A dificuldade em consegui-lo evidentemente causava tensões.

Finalmente, é preciso sair do circuito economicista na análise do trabalho escravo urbano. Uma vez no mercado de trabalho — melhor talvez fosse dizer "serviços" —, ganhadores escravos e libertos organizavam-se coletivamente nos chamados *cantos*, reconstituindo laços comunitários e étnicos que não podem ser excluídos de

(40) Sobre a "brecha camponesa" ver Ciro F. S. Cardoso, *Escravo ou Camponês?*, São Paulo, Brasiliense, 1987. Esta discussão do trabalho em Freitas segue de perto a que fiz em Reis, "O Levante dos Malês na Bahia: uma Interpretação Política", *Estudos Econômicos* (no prelo). Uma versão revista desse trabalho aparece em Eduardo Silva e João Reis, *Da Negociação à Rebelião* (inédito), cap. 6.

uma análise das "relações sociais de produção" e portanto esquecidos como "elemento de contradição na estrutura escravista". Só uma análise integrada de todos esses elementos — e certamente há outros —da organização social do trabalho escravo urbano pode levar a um melhor entendimento da questão da escravidão nas revoltas baianas.

Mas a preocupação de Freitas não é tanto explicar por que a rebelião ocorreu — pois considera a peculiaridade da escravidão urbana e a crise do sistema colonial como razões suficientes — e sim por que falharam. Do lado dos senhores, duas razões indiscutíveis: a união dos homens livres em torno da escravidão e a força e eficiência da repressão. Do lado dos escravos a resposta é conhecida: "os escravos não tinham consciência nem unidade de classe". O fator decisivo da derrota estava aqui também inscrito no inflexível roteiro da evolução histórica das sociedades. Segundo o autor, os escravos eram historicamente incapazes de construir autonomamente uma nova ordem social, apesar de, pelo menos na cidade, já serem semiproletários. Da leitura de Marx ele conclui que as sociedades escravistas seriam "estáticas e a-históricas", e portanto não podiam ser destruídas ou fundamentalmente transformadas dentro da "lei histórica da revolução social". De acordo com esse código, as revoluções ocorrem como "resultado de contradições internas". Freitas tem notícias da revolução do Haiti, feita por escravos, mas isso não lhe abala o raciocínio porque os escravos haitianos "continuaram reduzidos a uma condição arcaica". Nesse caso, já não importa que escravos possam revolucionar a sociedade, mas que tipo de sociedade colocam no lugar da antiga. É necessário que seja um sistema "superior", segundo as leis da revolução. Um tal esquematismo obviamente desestimula qualquer discussão sobre os elementos históricos concretos do insucesso das rebeliões e de seu impacto sobre a sociedade escravista.[41]

Ainda no início dos anos 60, Roger Bastide revigoraria a tradição culturalista de interpretação da revolta. Seu livro *As Religiões Africanas no Brasil* (só publicado entre nós em 1971) representa um marco decisivo dos estudos afro-brasileiros. Bastide se propôs romper com as interpretações evolucionistas eurocêntricas que, desde

(41) Freitas, *Insurreições*, pp. 97-99.

Nina, de alguma forma presidiam os estudos sobre o negro. Sua verdadeira paixão pelo candomblé da Bahia permitiu-lhe descobrir uma religião extremamente complexa, com uma sofisticada filosofia e uma formidável riqueza simbólica.

O método de análise de Bastide incluía a História. Isto o levou às origens e formação da religião negra no Brasil, ao que foi retido, transformado, abandonado. Por esse caminho ele estuda a relação entre religião e resistência escrava, e assim chega ao islã africano e à rebelião de 1835.

Ele também chegaria quase às mesmas conclusões de Nina, Etienne e Ramos: a revolta de 1835 foi "uma verdadeira guerra santa dos muçulmanos contra os cristãos". Entretanto, nesta afirmação há mais de Etienne que de Nina. Este, recordamos, sustentava que a luta fora também contra os africanos "fetichistas". Bastide discorda, pois admite que os africanos não islamizados "se uniram depois aos muçulmanos". No combate ao cristianismo o islã negro não teria se inibido em trazer para seu lado os pagãos. Bastide não discute esta aliança embaraçosa, prejudicial à tese da guerra santa. No juízo dele os malês eram isolacionistas, intolerantes e arrogantes — como explicar essa súbita união? [42]

Bastide tinha elementos para elaborar a questão. Sua análise do islã negro mostra uma religião não ortodoxa de adeptos ainda imersos em práticas oriundas de religiões étnicas. Isto significa que, entre os africanos da Bahia, identidade étnica não implicava necessariamente a existência de uma religiosidade monolítica. Nem sempre o elemento étnico é também religioso, como sugere o próprio Bastide, o que facilitou que, por exemplo, nagôs muçulmanos e não muçulmanos se unissem. Isto porém contradiz a imagem que o autor projetou dos malês de fanáticos intolerantes, o que ainda voltaremos a discutir. [43]

Embora Bastide não se distancie da tradição culturalista, ele tenta uma aproximação, deveras conflituosa, com os materialistas. Para ele a escravidão influiu nas rebeliões baianas, que teriam sido "mais de escravos que de mulatos ou negros livres". Critica, porém, a facilidade com que Aderbal Jurema esgrima a determinância do fator econômico:

(42) Roger Bastide, *Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, vol. 1, pp. 150-153.

(43) Ver *ibidem*, cap. VII.

> É claro que há também um elemento econômico. Mas não é a escravidão em si mesma que essas revoltas queriam destruir e sim, unicamente, a escravidão por esses cães cristãos dos filhos de Alá, e se queriam apoderar-se das terras não era para as trabalhar mas para nelas fazerem trabalhar os negros crioulos e os mulatos.[44]

Desconhecedor da documentação primária, Bastide não pôde perceber o engano de Jurema sobre as "terras" que os urbanos malês queriam tomar. Há também escassa evidência documental de que os malês pretendiam escravizar os mulatos, e nenhuma de que pretendiam escravizar os crioulos; mas, admitindo que assim fosse, não seria este o argumento a desqualificar a escravidão como essencial na causalidade de revoltas que afinal foram feitas *por escravos* principalmente, e secundariamente por *ex-escravos*. Não se fazem revoluções, muito menos rebeliões, apenas contra o sistema econômico predominante. Elas são também produzidas para que, sob o mesmo sistema, os que estão por baixo subam. Não é possível saber como seria a Bahia sob os malês e aliados, mas, caso isso ocorresse, dificilmente o fato seria considerado menos que uma revolução. A questão da liberdade, ou da luta contra a escravidão, não pode ser colocada no plano abstrato, ou de qualquer forma deslocado, de liberdade burguesa. Para os escravos a liberdade seria um efeito lógico da tomada do poder, não a montagem de um sistema "igualitário" na Bahia. Pode ser decepcionante mas é assim.

Do ponto de vista metodológico, Bastide tenta uma síntese entre as perspectivas culturalistas e materialistas, coerente com o método eclético que o orientou na análise da religião afro-brasileira em geral. Assim conclui a respeito de 1835:

> ... não devemos considerar uma infra e uma superestrutura e sim um conjunto de sua [dos negros] vida no Brasil como um todo, onde o protesto econômico e a reivindicação cultural formam uma unidade indissolúvel. Se a isso acrescentarmos que toda civilização em geral tem um centro de interesse e que este centro de interesse na civilização muçulmana é, como todos sabem, o fanatismo religioso, então a revolta de 1835 nos parecerá como verdadeira guerra, dirigida contra os cristãos em todos os planos, quer econômico, quer religioso, porque a economia dos brancos era uma economia de cristãos... E o

(44) *Ibidem*, p. 154.

fanatismo não deixou de arder no fundo desses corações indomáveis. A religião não colore a revolta social, está mesmo na essência dessa revolta.[45]

Não temos dúvida de que a religião estruturou e deu sentido ao protesto social dos malês, não foi verniz. Mas como conciliar o "fanatismo malê" com a aliança com outros africanos? E estes, viraram fanáticos por osmose? Aí talvez esteja o principal problema da avaliação de Bastide. Suas conclusões não decorrem de uma investigação etnográfica ou etno-histórica, como seria de esperar de um antropólogo. Ele busca um princípio geral, o fanatismo, que supostamente acompanha o islã onde quer quer ele se encontre. Desde Nina já se sabia que o islã africano fora "deturpado" pelo "fetichismo", e Bastide sistematizou uma considerável informação a este respeito, mas a abertura daquela religião não teria sido suficiente para modificar sua natureza fanática.

É possível que o europeu Bastide tenha sido influenciado pelo conflito irresolvido entre a Europa e o islã. Thomas Hodgkin discute a insistência do Ocidente cristão em representar quase sempre o islã como fanático, o que constitui sério obstáculo para o entendimento entre os dois mundos. Obviamente o fanatismo descreve sempre a visão etnocêntrica do outro.[46] Mas terá sido mesmo através dos olhos do Ocidente que Bastide viu o islã?

Peter Fry escreveu um instigante artigo sobre como Bastide "tornou-se africano" no Brasil. O antropólogo francês "encantou-se" pelo candomblé, mas não qualquer um e sim o considerado mais "puro", mais legítimo: o candomblé nagô da Bahia. A partir do ponto de vista desse candomblé ele definiria as outras religiões afro-brasileiras — angola, macumba, umbanda — como estruturalmente fracas e simples, por isso sujeitas a deturpações litúrgicas e ao caos moral da sociedade competitiva. Com isso ele "revela uma espécie de 'etnocentrismo às avessas' ", escreve Fry. Mas não tão às avessas. Segundo Fry há nele uma "afinidade eletiva" em relação ao rito nagô: "A elite branca se encontra com os aristocráticos nagôs no candomblé, enquanto a plebe branca e mulata se encontra com os

(45) *Ibidem*, pp. 154-155.

(46) Thomas Hodgkin, "The Revolutionary Tradition in Islam", *Race and Class*, vol. 21, nº 3 (1980), pp. 221-237.

'animistas' bantos na macumba".[47] É com olhos nagôs que um Bastide africanizado vê o islã baiano.

O islã não sobreviveria como religião organizada entre os negros brasileiros, mas Bastide observa a sobrevivência de temas, termos e alguns significados islâmicos *sobretudo* na macumba. Lembra, por exemplo, a "linha muçurumim" de macumba, linha "singularmente perigosa" porque "compõe-se de espíritos perversos, que descem à terra para praticar atos de vingança". Seria o próprio retorno ritual dos fanáticos malês. E como isso foi possível? Derrotados no campo de batalha, reduzidos em número e marginalizados pelo catolicismo, os malês pouco a pouco "deixaram-se absorver pelo culto jeje-nagô". Mas entrariam no candomblé pela porta dos fundos: "enquanto no Islã negro o maometanismo constituía a religião oficial e os velhos cultos passavam por ser somente magia, aqui, por uma inversão das coisas, é o maometanismo que se tornou e permaneceu feitiçaria". É como se os últimos malês tivessem sido protomacumbeiros ...[48]

Se Bastide tornou-se africano, que dizer de Pierre Verger? Embora sem o rigor acadêmico de Bastide, seus escritos, suas fotos, sua memória são fontes inesgotáveis de dados etnográficos e iconográficos sobre o candomblé. Pesquisador notável, em 1968, com a publicação de *Flux et Reflux*, ele enveredaria pela história do tráfico e outras histórias da conexão Bahia-Golfo de Benim. Nesta obra, ele dedicaria um capítulo às rebeliões africanas na Bahia. O valor de seu trabalho reside principalmente na publicação de nova e importante documentação, que ampliaria nosso conhecimento sobre as rebeliões e vários aspectos da vida dos escravos baianos. Também retornou às já conhecidas fontes recolhidas no Arquivo Público da Bahia, reproduziu muitos trechos inéditos dos autos da devassa e foi o primeiro a dar um tratamento estatístico mais sistemático ao "Rol dos culpados", a lista dos suspeitos de envolvimento na rebelião de 1835. Isto permitiu que pela primeira vez tivéssemos uma visão de

(47) Peter Fry, "Gallus Africanus Est, ou, como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil", *in* Olga von Simson (org.), *Revisitando a Terra de Contrastes: a Atualidade da Obra de Roger Bastide* (São Paulo, FFLCH-CERU/USP, 1986), pp. 31-45, citações, pp. 34, 37 e 38.

(48) Ver Bastide, *Religiões Africanas*, pp. 215, 218.

conjunto dos grupos étnicos, ocupações, sexo, locais de residência e sentenças dos rebeldes.[49]

Entretanto, Verger não tentaria interpretações originais quanto à natureza do movimento. Ele transcreve, com o devido crédito, as explicações de Nina Rodrigues. Concorda com este em que não se tratava de uma rebelião escrava — mais uma vez aparecem os libertos pobres e "ricos" como elemento explicativo —, porém de uma guerra santa de homens que se identificavam mais como religiosos do que como escravos e que lutavam contra todos os não muçulmanos.[50]

Expande-se o (interesse pelo) islã baiano

Antes do anos 60, os trabalhos de alguns autores brasileiros e estrangeiros — Etienne, Ramos, Pierson, por exemplo — já haviam sido publicados no exterior, chamando a atenção de um público maior para as peculiares revoltas escravas da Bahia. Com os trabalhos de Bastide e Verger o islã baiano se estabeleceu definitivamente como tema internacional. Apareceram também os esperados pareceres de especialistas europeus do islã africano, quando Vincent Monteil e Rolf Reichert traduziram e interpretaram os escritos árabes confiscados aos malês e não malês pela polícia. Depois vieram os *brazilianists*, em meio ao *boom* dos estudos latino-americanos nos Estados Unidos.

Enquanto isso, aumentava o interesse pelo tema no Brasil. O sufoco da ditadura militar talvez tenha contribuído para levar nossos estudiosos de esquerda a um maior interesse pela rebelião em nossa história, tanto como uma espécie de compensação à vitória da reação, como para "aprender com a História". São dessa época o trabalho de Luna, a segunda edição de *Rebeliões da Senzala*, de Moura, e mais tarde o livro de Décio Freitas. Nos anos 70 e 80 cresceu também o interesse pelas relações raciais, a história e a atuali-

(49) Pierre Verger, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos*, Paris, Mouton, 1968, cap. IX. (Esse clássico estudo de Verger acaba de ser publicado entre nós numa co-edição Corrupio/MEC.) Ver também Verger, *Notícias da Bahia — 1850*, Salvador, Corrupio, 1981, pp. 114-115.

(50) Verger, *Flux et Reflux* ..., pp. 349-350.

dade do negro no Brasil, resultado em grande parte do vigoroso ressurgimento dos movimentos negros. Estes procurariam recuperar a memória de lutas passadas, como as rebeliões baianas. Mas estas também chegariam às universidades como temas de tese e projetos de pesquisa.

Em 1970, um artigo de Raymond Kent — mais africanista que brasilianista — seria dedicado à análise da bibliografia secundária sobre as revoltas da Bahia. Kent daria uma explicação "muçulmana" para a impossibilidade de uma *jihad* na Bahia: a *jihad* só ocorre para a defesa ou expansão de estados islâmicos e não havia um aqui. Ele também criticaria a idéia de generalizar a experiência de 1835 para outras rebeliões do período, uma crítica que Luiz Vianna já havia levantado. Propõe que se estudem os levantes urbanos de um lado e os rurais de outro, e não acredita que o islã tivesse a ver com todos eles. São todas observações procedentes.

O surpreendente é que Kent diminui a importância do islã na própria revolta de 1835. Segundo ele "foi a polícia baiana que ligou desde o início a revolta à religião através da fórmula simples de que todo muçulmano era um rebelde e todo rebelde um muçulmano". Contudo, conclui, "a maioria daqueles capturados na luta mesma era muçulmana, não poucos eram homens livres, e apenas um dos líderes era ainda escravo". Em seguida ele sugere que cada malê tinha vocação sacerdotal, era dotado de poder espiritual (*baraka*) que o impedia de ser "apenas um outro escravo de ganho", daí eles se rebelarem. Afinal, a religião tinha muito a ver com a revolta![51]

Kent comete muitos erros de avaliação, quer por não ter tido acesso aos documentos originais, quer por ignorar certos aspectos da escravidão no Brasil, ou simplesmente por ter lido sem cuidado a literatura secundária. Ele confunde *negro novo* (africano recém-importado) com qualquer africano, confundindo o leitor inexperiente em sua avaliação dos participantes da revolta. Afirma que os seis ou sete líderes eram, na maioria, "homens livres" (*free men*), quando de fato eram escravos, exceto dois ou três que eram *libertos* (*freed men*, pois não haviam *free men* entre os africanos). Sendo a maioria dos rebeldes escravos ou ex-escravos, ele falha também ao

(51) Kent, "African Revolt in Bahia: 24-25 January 1835", *Journal of Social History*, vol. 3, nº 4 (1970), pp. 334-356, esp. 355.

rebater a tese da luta de classes com o argumento de que os malês não formavam um "grupo 'desprivilegiado' ".[52]

Duas dissertações acadêmicas, ainda inéditas, foram escritas sobre as revoltas baianas. A tese de doutorado de Howard Prince seria o primeiro trabalho a sistematizar de maneira abrangente informações disponíveis em fontes primárias e secundárias. Seu relato das revoltas anteriores à de 1835 é o mais completo que há. Concentra-se porém na revolta dos malês, a mais documentada.

Prince discute as "causas ou agentes inerentes à sociedade baiana" que favoreceram o surgimento da rebeldia escrava:

> (1) uma atmosfera de transição e turbulência; (2) um ambiente esquálido de escravidão urbana; (3) uma maior concentração de escravos em relação aos brancos em Salvador e sua vizinhança; (4) uma proporção mais alta de africanos em relação aos crioulos; (5) a presença de grupos étnicos africanos não assimilados mas aliados, principalmente iorubás e haussás; (6) um sistema de vigilância escrava fraco e ineficiente; e (7) uma geografia favorável aos escravos fugidos e movimentos de quilombos.[53]

Esses fatores freqüentam a historiografia das revoltas desde Ferreira, mas Prince foi o primeiro a combiná-los e a discuti-los mais longamente. Para isso ele se inspirou no trabalho de Orlando Patterson, que sugere uma conjunção de causas semelhantes para explicar as rebeliões escravas na Jamaica. Infelizmente o autor não examina se existiria alguma ordem de importância nessas causas. Prince distingue também três tipos de "movimentos escravos" na Bahia: o quilombo, a revolta espontânea "contra senhores, feitores e propriedades" e "insurreições planejadas visando a tomada e redistribuição do poder". Nestas últimas se encaixa a rebelião de 1835.[54]

Prince endossa a crítica de Kent às teses da *jihad* e da luta de classes, isto é, levanta-se contra culturalistas e materialistas. Mas, no combate a estes últimos, concorda com os primeiros em que ha-

(52) *Ibidem*, pp. 355-356. A rebelião foi feita por africanos "ladinos" e não "novos".

(53) Prince, "Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835", tese de PhD, Columbia University, 1972, p. 82.

(54) *Ibidem*, p. 227. O trabalho de Patterson a que me refiro é "Slavery and Slave Revolts", *in* R. Price (org.), *Maroon Societies*, Garden City, Anchor, 1973, pp. 246-292, esp. 288.

veria libertos ricos entre os conspiradores. Identificaria vários libertos senhores de escravos, mas trata-se de um equívoco seu em relação às fontes e ao texto de Verger em que se baseia. Um certo João Monteiro, por exemplo, era africano e proprietário do réu Manoel, mas não era ele próprio acusado. Outro, Alexandre, fora, segundo os autos, escravo de um liberto africano já morto e não "morto na rebelião" como interpreta o historiador. Ele só acerta no caso de Gaspar da Silva Cunha, proprietário de José e único senhor de escravo entre os malês presos.[55]

A rebelião não foi uma guerra santa, mas Prince reserva um papel para a religião. Teria sido um "movimento 'nativista' primitivo" com "implicações religiosas milenaristas", "um ato de regeneração cultural africana". Mas os malês parecem ter sido muito pragmáticos para apostar num milênio em 1835. Claro que buscaram a ajuda de Alá, mas queriam reconstruir a sociedade com as próprias mãos. O rebelde milenarista destrói o mundo e aguarda uma reconstrução divina. Os malês buscavam tornar-se senhores de um modo mais mundano. Por outro lado, a rebelião não se encaixa no modelo de um movimento de "regeneração cultural africana", uma expressão que Prince toma de empréstimo a Victorio Lanternari. Este utiliza o conceito e discute o nativismo no contexto de povos dominados por forças estrangeiras em seus próprios países e que reagem contra o fato de "a sociedade nativa ser varrida como entidade histórica". Ora, a "sociedade nativa" dos rebeldes já havia sido varrida de suas vidas e eles eram os estrangeiros na Bahia.[56]

Para explicar os rebeldes libertos, Prince lança mão da teoria de "sofrimento fraternal relativo". Os escravos sofriam a escravidão e os libertos sofriam por seus irmãos. Algo assim. Não se entende bem por que o autor não se satisfaz com a tese do "nativismo primitivo", que afinal não diz respeito apenas aos escravos. Busca uma razão específica para a participação dos libertos. Já que eram privilegiados, alguns "ricos", educados e letrados nas coisas islâmicas, eles podiam "dar a mão" a patrícios escravos que lhes admiravam, respeitavam e seguiam. Os ex-escravos africanos viviam um "sistema de *status* duplo": dignificados pelos cativos, "ressentiam os

(55) Prince, "Slave Rebellion", p. 190, e Verger, *Flux et Reflux* ..., p. 539, nº 6.

(56) Prince, *ibidem*, pp. 234-235. Sigo aqui de perto minha análise em "O Levante dos Malês na Bahia".

privilégios concedidos aos negros crioulos 'pagãos' e o poder social detido por senhores de escravos brancos analfabetos". Prince revive, em parte, idéias de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre. Mas, como vimos, liderança e preeminência entre os malês não dependiam do estatuto de liberdade, haja vista a predominância dos escravos entre os líderes do movimento de 1835. Não procede então a afirmação de que os libertos, para "manter e justificar aquele *status*" na comunidade africana, "precisavam cumprir uma ou mais de suas promessas: retificar e corrigir os erros, extrair vingança e fornecer o esperado milênio".[57]

Sua definição da liderança em 1835 é, aliás, seriamente equivocada. Ele toma três critérios para identificar os líderes: pessoas referidas com muita freqüência pelas testemunhas, pessoas tratadas com deferência por outros réus presos e pessoas com "sólida autoridade na comunidade negra". Embora algo redundantes, os critérios não são ruins e em muitos casos funcionam. Mas, poder-se-ia razoavelmente pensar que os malês presos se calariam sobre a identidade de seus mestres. Isto aconteceu com muita freqüência, mas há também referências dos interrogados aos mestres. O problema é que Prince não obedece a seus próprios critérios. Muitos dos seus supostos líderes, com efeito, não passavam de africanos que, por serem libertos, abriam suas casas para reuniões malês ou podiam circular mais livremente. Foram feitos "cabeças do levante" pela polícia exatamente porque não foi difícil juntar provas contra eles. E Prince segue freqüentemente esta lógica da repressão na época. Libertos ou escravos, os dirigentes mais importantes eram os mestres malês — Nina sempre esteve correto neste ponto —, inclusive "pai" Manoel Calafate, cuja distinção o autor não considera por absoluta má leitura dos autos. Calafate era liberto, letrado e mestre, Elesbão do Carmo também, mas Ahuna, Pacífico Licutan, Nicobé, Dassalu e Gustard eram todos escravos letrados e, exceto talvez os dois últimos, mestres malês ou alufás. Em suma, nem todos os alufás (ao que tudo indica, a minoria) eram libertos.[58]

Finalmente, segundo Prince, a rebelião identificou-se com "ações não nobres, principalmente a tentativa de exterminação da

(57) Prince, *ibidem*, p. 237.

(58) *Ibidem*, pp. 201-206. Ver minha discussão sobre a liderança malê em 1835 em *Rebelião Escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 156-166.

raça inimiga, incluindo suas mulheres e crianças". Não há, em qualquer passagem da documentação, menção específica a mulheres e crianças, que Prince deve ter incluído talvez para aumentar o efeito dramático. Segundo ele, as vítimas dessa "vingança sanguinária" seriam os brancos e mulatos. Como se sabe, há notícia de que os rebeldes pretendiam eliminar brancos e crioulos e escravizar os mulatos, mas esta é uma informação que pertubaria o argumento de uma guerra racial de extermínio. Africanos e negros brasileiros (crioulos) eram afinal da mesma "raça".[59]

Além dos problemas de concepção e argumentação, o trabalho de Prince provoca dúvidas — algumas sérias — sobre a sua correção no uso dos manuscritos da devassa de 1835. O interesse em cotejar estes com o seu texto se justifica por ter sido ele, dos autores aqui analisados, o que explorou mais exaustivamente as fontes primárias. Há momentos em que imprime um sentido inteiramente falso aos depoimentos dos africanos. Por exemplo, segundo ele, mestre Licutan teria declarado a resepito dos sentimentos de seus seguidores: "eles sofrem o cativeiro enquanto ele sofrer cativeiro". Nos originais lê-se: "os negros seus Parentes ... somente se queixarão de mao captiveiro e elle Respondente os aconselhava que sofressem por elle também sofria mao captiveiro". Foi a única coisa que Licutan falou sobre a escravidão. Por outro lado, os "camaradas e malungos" de Jorge da Cruz Barbosa teriam dito que quando se encontravam falavam "tolamente sobre lutarem só para salvarem os outros". O que está escrito é: "todos conversavão à toa ou vinhão só salvar os outros". O autor parece não ter entendido que, neste contexto, "salvar" significa "saudar, cumprimentar", o que pode ser atribuído à sua falta de familiaridade com o idioma. Em ambos os casos, as citações são feitas para sustentar o argumento de "sofrimento fraternal relativo".[60]

O problema se agrava quando cotejamos outras "traduções". O escravo Pompeo teria declarado que "eles iriam se levantar na madrugada de domingo por uma Igreja que estava localizada perto da estrada que vai para o Gravatá". E Prince comenta: "é óbvio que Pompeo entendeu que a insurreição ocorreria em favor de uma Igre-

(59) Prince, *ibidem*, p. 238.

(60) *Ibidem*, p. 236. As citações originais foram publicadas em "Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835", *Anais do Arquivo da Bahia*, nº 38 (1968), pp. 79, 85.

ja ou organização religiosa ...". Mas qual o registro que o escrivão fez das palavras de Pompeo?: "foi levado por Cloviz às 7 horas da noite do dia sabado a amanhecer domingo em que se levantarão para uma casa que fica junta de huma Igreja que fica no caminho que vai para o Gravatá". É uma pena que num trabalho não inteiramente destituído de valor haja traduções precárias dos documentos originais.[61]

A outra dissertação sobre a rebelião de 1835 foi concluída em 1975. Nela a autora, Vania Alvim, logo no início lamenta a inexistência de "melhor documentação, maior número de dados", o que surpreende, porque se trata de uma das rebeliões escravas mais documentadas nas Américas. Como não encontrasse nada para acrescentar aos fatos já conhecidos, Alvim promete apenas "citar opiniões" dos estudiosos anteriores. Felizmente ela não faz só isso.[62]

Alvim divide a rebelião negra no Brasil em dois tipos. Na maioria dos casos os escravos se levantaram "contra o cativeiro e pela liberdade". As rebeliões baianas representam o segundo tipo, elas tiveram todas "características específicas", nelas "o móvel foi de ordem religiosa". A autora se aproxima das teses de Nina e seus seguidores. Num capítulo dedicado ao islã na Bahia, conclui que os malês "colocaram-se quase à beira do fanatismo". O sectarismo dos adeptos de Maomé "impediu que eles tivessem maiores chances de sucesso nas revoltas ...". Ela também lança mão do conhecido argumento de que a participação de um grande número de libertos em 1835 "demonstra, inequivocamente, a ausência de um sentido puramente de libertação do jugo servil". Até aí nada é acrescentado às conclusões de Nina ou de Ramos, que são generosamente citados e ratificados.[63]

A novidade que Alvim busca introduzir se relaciona com o que chama de "fatores proféticos, contraculturais e pré-políticos". Tal como Prince — cujo trabalho a autora provavelmente desconhecia, pois não o cita —, utiliza-se das teses de Lanternari para definir as

(61) Prince, *ibidem*, p. 185. Ver citação original em "A Justiça de Pompeo", Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção Histórica, *Insurreições Escravas*, maço 2.849, fl. 4v.

(62) Alvim, "Movimentos Proféticos, Pré-políticos e Contra-culturais dos Negros Islamizados na Bahia do Século XIX: a Revolta dos Malês", tese de mestrado, UFBa, 1975, p. 4.

(63) *Ibidem*, pp. 33, 47, 48, 100.

revoltas baianas como proféticas e contraculturais. Mas se baseia principalmente na proposta, que ela considera "lúcida e anti-esquemática", de Eric Hobsbawm sobre "movimentos pré-políticos". Para Alvim, tal como os rebeldes primitivos do historiador inglês, "os malês nunca puseram em causa o sistema vigente". Em outra passagem constata que, ao "conteúdo religioso" de 1835, não "foram acrescentados elementos da conjura político-econômico-social vigente". É sem dúvida uma curiosa conclusão para alguém inspirado num autor marxista. Ela própria, aliás, reconhece que Hobsbawm considera a importância das "tensões sociais e econômicas" dos períodos de transição para o aparecimento de movimentos pré-políticos. Ora, tensões sociais são freqüentemente traduzidas em linguagem religiosa, e foi o que aconteceu em 1835. Além disso, é importante ressaltar que entre os rebeldes primitivos estudados por Hobsbawm encontramos os que propuseram "total e absoluta rejeição deste mundo maléfico de opressão", a exemplo dos anarquistas milenários da Andaluzia.[64]

Talvez a questão principal não seja o uso inadequado das idéias de Hobsbawm, mas as implicações evolucionistas destas, que dificultam a compreensão dos movimentos sociais dentro de seus contextos históricos específicos. Neste sentido, não parece recomendável erigir as formas, os mecanismos e principalmente a organização da política moderna como modelo de toda ação política e daí definir o que é "pré" e o que não é. É preciso relativizar, como ensina a antropologia. No caso dos malês em 1835, a religião representava sua linguagem e lógica de estruturação política. É também interessante lembrar que os acusadores dos réus de 1835 recorreram à Providência Divina como explicação do seu sucesso, e ninguém se lembrou de chamá-los de "classe dirigente primitiva" ou "pré-política" por isso. Os malês foram políticos a seu estilo e ao estilo da época e das circunstâncias em que viveram.[65]

Mas Alvim, seguindo a avaliação das autoridades da época, não nega que o Estado escravista estivesse na mira dos rebeldes, o

(64) *Ibidem*, pp. 96-98. Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Nova York, Norton, 1959, p. 83.

(65) Ver comentários de Boris Fausto, M. I. Pereira de Queirós, Octavio G. Velho e Verena Stolcke à comunicação de Hobsbawm, "Movimentos pré-políticos em áreas periféricas", *in* Paulo Sérgio Pinheiro (org.), *O Estado Autoritário e Movimentos Sociais*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 239-304, o texto de Hobsbawm inclusive.

que torna mais estranho considerá-los pré-políticos. Não fica claro como é que esta tomada do poder se faria "sem colocar em causa o sistema vigente". Possivelmente isto significa a manutenção da escravidão na Bahia malê, pois o poder seria apenas um meio para estabelecer a hegemonia muçulmana, ou seja, para "submeter toda a população não malê à crença e à prática muçulmanas". Por isso, "os senhores dos escravos insurgentes foram poupados em suas próprias casas, o que afasta um propósito de vingança racial e de classe". Talvez involuntariamente, esta seria a leitura mais "generosa" dos objetivos dos malês em 1835. Com esses elementos poderíamos imaginar o seguinte cenário: uma vez convertidos ao islã o bispo, o presidente da província, o chefe de polícia, os magistrados, os Albuquerque, os Calmon, os Bandeira, os Costa Pinto, os demais grandes e pequenos senhores, seus escravos, etc., os rebeldes retornariam às senzalas, deixando talvez um grupo de alufás na assessoria do Estado, e o sistema seguiria seu curso normal. É claro que a autora não imaginou essa possibilidade — e que perdoará minha imaginação —, mas suas conclusões podem nos levar a supor um tal final.[66]

Uma das conseqüências da derrota da rebelião de 1835 foi a deportação de centenas de africanos libertos considerados suspeitos. (É preciso enfatizar que só libertos foram expulsos do país, e não escravos, como sugerem vários autores.)[67] Submetidos a uma sistemática perseguição legal e ilegal, muitos dos libertos que haviam escapado da punição direta decidiram deixar a Bahia durante os anos que se seguiram à rebelião. Tanto no caso dos deportados como no dos emigrados, o destino foi quase sempre as regiões da África Ocidental de onde vieram. Lá formaram comunidades próprias em cidades como Lagos e Porto Novo, que continuaram recebendo ex-escravos do Brasil enquanto durou a escravidão e após a abolição. Na África, esses africanos passaram a identificar-se como *brasileiros*, uma nova identidade construída em torno da reelaboração de materiais culturais levados daqui — principalmente o catolicismo —, que lhes serviram como base de organização social, polí-

(66) Alvim, "Movimentos Proféticos", p. 104.

(67) Por exemplo, Roger Bastide, *African Civilization in the New World*, Londres, C. Hurst & Co., 1971, p. 104; Carl Degler, *Neither Black nor White*, Nova York, Collier-Macmillan, 1971, p. 57.

tica e econômica. A vida dos libertos no Brasil, sua sujeição a mecanismos ideológicos de controle pessoal e político, sobretudo após 1835, e finalmente a formação da comunidade "brasileira" em Lagos, Nigéria, são os temas de *Negros, Estrangeiros*, o excelente livro da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha.[67A]

No que diz respeito a 1835, sua principal contribuição é uma discussão detalhada das leis repressivas contra os libertos depois do levante. Nas poucas páginas que ela dedica à relação entre este e o islã, a tese da continuidade africana é renovada à luz da recente historiografia sobre esta religião na África Ocidental. Tanto lá como cá o islã teria possibilitado a união entre várias etnias sob sua influência politicamente militante.

> São essas duas características — a imbricação de um projeto político no projeto religioso e a possibilidade de o islã reunir sob sua bandeira grupos étnicos diversos entre si — que estão na base das revoltas islâmicas da Bahia do início do século XIX.[68]

Como temos afirmado ao longo deste artigo, não são muitas as evidências do papel do islã nas revoltas anteriores a 1835. Mas se nesta o islã uniu etnias diferentes, que papel teria tido, em 1835 e em outras ocasiões, a identidade étnica?

Manuela Carneiro da Cunha talvez tenha sido a única autora a identificar os malês como *nagôs islamizados*. Definiu-os assim, de forma etnicamente circunscrita. Perde no entanto a chance de discutir suas implicações. E isto surpreende porque utiliza com habilidade uma moderna concepção de identidade étnica — vista como reinvenção e não reprodução cultural — para discutir os "brasileiros" da África. Este silêncio sobre o papel da etnicidade na formação da comunidade africana *no Brasil*, e nas revoltas baianas em particular, enfraquece sua análise dos libertos. Afinal, se a identidade étnica dividia os africanos em grupos diferentes e às vezes adversários, era também um forte fator de união entre escravos e libertos, islamizados e "pagãos", cristãos e não cristãos da mesma etnia. Mesmo religiões étnicas, como o candomblé, podiam atrair gente de diversos grupos. Por outro lado, a identidade étnica, tanto como o islã, imprimiu radicalidade à relação entre os africanos e o mundo dos brancos — era um núcleo importante de uma cultura de resis-

(67A) Cunha, *Negros, Estrangeiros...*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
(68) *Ibidem*, p. 28.

tência à dominação, paternalista ou não. Dificultou, aliás, a entrada do africano no circuito paternalista senhorial — paternalismo no sentido gramsciano de hegemonia que a autora propõe, seguindo Genovese —, um fenômeno que por isso envolvia sobretudo o escravo ou liberto nascido no Brasil. Enfim, o papel do islã em relação à etnia não pode ser visto apenas em termos de haver possibilitado uma aliança interétnica, mas de ter se superposto à identidade étnica também, ou seja, é importante que em 1835 a maioria dos rebeldes muçulmanos fosse nagô. Da mesma forma é importante observar os limites colocados pela etnia à ação unificadora do islã, o que talvez explique a pouca participação jeje e a nenhuma participação banto em 1835.

A questão étnica desempenha um papel central na análise que Stuart Schwartz faz das rebeliões baianas, no capítulo final de seu admirável estudo sobre a sociedade do açúcar no Recôncavo da Bahia. Ele relaciona a resistência escrava na região ao que chama de "presença endêmica" dos quilombos, desde o início da escravidão. Quanto às rebeliões do século XIX, busca suas causas no *boom* da economia açucareira após a revolução haitiana e conseqüente multiplicação dos engenhos, crise na agricultura de alimentos, superexploração e expansão da mão-de-obra escrava. Esta, principalmente vinda da África, caracterizava-se pela juventude, por uma grande maioria de homens e pela resultante dificuldade em constituir família. Esses africanos vinham de grupos étnicos diversos, mas estavam concentrados em torno de alguns, notadamente haussás, nagôs e jejes. Por essa razão "as rebeliões baianas foram principalmente organizadas em torno de afiliações étnicas".[69]

Mas não só africanos se levantaram nesse período. O autor lembra a conspiração dos alfaiates, em 1798, que uniu homens livres e escravos brasileiros. E recorda também a participação de mulatos e crioulos em levantes populares na Bahia e em Sergipe del Rei após a Independência. Mas a hostilidade que havia entre brasileiros e africanos nunca permitiu que estes se unissem na revolta. Havia também divisões entre os africanos, mas alianças interétnicas ocorreram e a identidade étnica permitiu convergências entre libertos e escravos.

(69) Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 17 e p. 475.

Schwartz acrescenta muita documentação nova em sua discussão dos quilombos e rebeliões baianas anteriores à de 1835. Sobre esta escreve pouco, considera-a "simplesmente a última numa longa cadeia de revoltas que marcaram a passagem da sociedade escravista baiana ao século XIX", e comete pelo menos um grave erro factual, ao afirmar que os rebeldes lutaram durante dois dias nas ruas de Salvador. O levante durou menos de quatro horas.[70]

Um dos aspectos mais interessantes da historiografia da escravidão nas Américas tem sido a comparação. A tradição comparativa remonta aos viajantes, mas tem seus pontos altos em Gilberto Freyre, Frank Tannenbaum e Stanley Elkins. Posteriormente vieram os trabalhos de Herbert Klein, Eugene Genovese e muitos outros. No centro das discussões estava o tratamento do escravo na escravidão latina e na anglo-saxônica. Os trabalhos mais novos abandonaram ou sofisticaram esse tema, incluindo comparações sobre o perfil demográfico, a produtividade, a cultura e a rebeldia dos escravos nas várias sociedades escravistas.

O livro de Carl Degler é das tentativas mais recentes de comparar a escravidão e as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Ele observa que uma das diferenças freqüentemente apontadas entre as duas áreas escravistas é a de que os escravos brasileiros eram mais rebeldes. Reconhece que houve poucas rebeliões nos Estados Unidos, mas, com exceção da Bahia, teriam sido poucas também no Brasil. De qualquer forma, Bahia é Brasil, e portanto ele termina admitindo que realmente houve mais rebelião aqui. A explicação básica para a diferença está no fechamento precoce do tráfico (1808) e, antes mesmo disso, na crioulização da população escrava nos Estados Unidos. Socializados na escravidão, os crioulos seriam menos propensos a aventuras libertárias, ao contrário dos africanos. Enquanto isso, no Brasil, "a continuação do tráfico manteve vivo aquele sentido de identidade que era a lenha na qual as revoltas podiam ser acendidas e o combustível com que elas podiam ser mantidas". Mas nem todos os africanos eram igualmente rebeldes, e aqui ele subscreve inteiramente a tese de Luiz Vianna sobre a agressividade sudanesa. Degler inclusive atribui o declínio das revoltas após 1835 à "mudança nas fontes de escravos para o Brasil da África

(70) *Ibidem*, pp. 487, 488.

Ocidental para as regiões do Congo". Ora, é sabido que essa mudança, se é válida para outras regiões, não é para a Bahia, cujas últimas e importantes levas de escravos vieram mesmo do Golfo do Benim. Além de serem "menos agressivos e de uma cultura menos avançada que os da África Ocidental", mais significativo para o autor foi o fato de os angolanos não terem o islã como fator unificador, ao contrário dos africanos ocidentais. Estes, como vimos, não estavam tão uniformemente unidos sob o islã.[71]

O trabalho mais sistemático de comparação entre as rebeliões escravas nas Américas foi escrito por Eugene Genovese. Elaborando as condições sob as quais as rebeliões tendiam a acontecer, ele enumera nada menos que oito: 1) as relações senhor-escravo existiram num contexto de absenteísmo senhorial e de estranhamento cultural entre brancos e negros; 2) ocorrência de crise econômica e fome; 3) unidades escravistas (engenhos, fazendas) com cem ou mais escravos; 4) divisões no interior da classe dirigente ou guerras externas; 5) um número bem superior de negros em relação aos brancos; 6) um número maior de africanos do que de escravos nascidos nas Américas; 7) a estrutura social que permitia o surgimento de uma liderança negra autônoma; 8) ambiente geográfico, social e político que facilitava a formação de quilombos fortes o bastante para ameaçar o regime de *plantation*. Muitas dessas condições certamente se aplicam à Bahia do século XIX. O que se aplica menos é a periodização das revoltas escravas propostas pelo autor.[72]

Genovese sugere que até aproximadamente o final do século XVIII a resistência escrava, representada principalmente pela formação de quilombos, teria se caracterizado pela ideologia do retorno ao modo de vida africano. Os escravos fugiam, defendiam seus quilombos e faziam guerra aos brancos para se subtraírem à escravidão, não para destruí-la. Com o advento das revoluções burguesas — a americana e a francesa sendo os marcos principais — as revoltas escravas se transformariam e as idéias modernas de liberdade seriam acionadas contra o sistema escravista. A grande virada neste sentido é a revolução do Haiti em 1791, levada a cabo por "jacobinos negros", para usar a expressão de C. L. R. James. Depois daí não

(71) Degler, *Neither Black nor White*, pp. 47-58.
(72) Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979, pp. 11-12.

são mais ideologias africanistas que explicam as rebeliões escravas nas Américas, mas as ideologias burguesas. Os escravos deram dessa forma sua contribuição para a destruição do Velho Regime e para a inauguração do regime burguês contemporâneo.[73]

É óbvio que este argumento não se sustenta diante de um balanço das tendências dominantes nas rebeliões escravas baianas, que foram inspiradas em ideologias étnicas e/ou religiosas africanas. O próprio Genovese, aliás, reconhece que a "identidade étnica podia tornar-se uma força poderosa", como aconteceu na Bahia. Embora as notícias sobre o Haiti tenham alcançado os escravos baianos, o haitianismo e as idéias liberais atingiram principalmente crioulos e mulatos sobretudo livres, como em 1798 e durante o processo da Independência. Há no entanto evidência de que, durante os conflitos luso-brasileiros na Bahia, africanos velhos na terra (ladinos) expressaram interesse pelos discursos sobre liberdade tão em voga na época.[74]

Papéis árabes

A questão da escrita malê sempre intrigou os estudiosos das rebeliões baianas. Nina conseguira mandar traduzir alguma coisa, mas só com os trabalhos de Monteil e principalmente de Reichert é que teríamos uma visão de conjunto do conteúdo desses papéis. Segundo Monteil, estes se dividem em: 1) invocações e versículos corânicos; 2) fórmulas mágicas, preces e talismãs. A classificação de Reichert é mais detalhada: 1) trechos do Alcorão; 2) outras preces islâmicas; 3) escrituras mágicas — fórmulas de conjuração, desenhos mágicos; 4) mensagens pessoais, exercícios de escrita, etc., todos em bem menor número que os outros conjuntos de documentos, segundo Reichert. É entretanto importante observar que este autor não registrou um exemplo de mensagem pessoal entre os docu-

(73) *Ibidem*, *passim*. Sobre o Haiti, a obra clássica de James, *The Black Jacobins*, 2ª ed., Nova York, Vintage, 1963.

(74) Genovese, *ibidem*, p. 100. A aplicação da tese de Genovese às revoltas baianas já foi criticada por Schwartz, *Sugar Plantations*, p. 473; Jack Goody, "Writing, Religion and Revolt in Bahia", vol. XX, nº 3 (1986), pp. 330-332; e Renato da Silveira, *A Força e a Doçura da Força* (texto inédito), cap. 3. Sobre os ladinos que reivindicavam liberdade em 1822, ver João Reis, "O Jogo Duro do Dois de Julho", *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 13 (1987), pp. 55-56.

mentos que traduziu, que de acordo com ele eram todos os existentes no Arquivo Público da Bahia.[75]

Reichert e Monteil concordam em que a escrita utilizada pelos malês é uma variedade da magrebina, mas o primeiro critica algumas traduções e outros aspectos do trabalho de interpretação do segundo. Monteil conclui, por exemplo, que os malês eram "pouco instruídos e quase analfabetos". Reichert assegura que a análise dos documentos revela "um grau de instrução muito variado da parte de seus autores", inclusive identifica "vários deles praticamente sem erros". Talvez decepcionado por não haver encontrado nada original, Monteil acharia "banal" o conteúdo dos documentos, ressaltando entretanto "seu alto mérito de testemunhar a dedicação dos Malês à sua religião, ao Islã e à língua árabe". Mais sensível, Reichert relaciona a escolha de determinados textos corânicos pelos malês à situação de opressão em que estes viviam na Bahia e à esperança que tinham em superar os sofrimentos neste ou no outro mundo.[76]

Mais recentemente, o eminente antropólgo Jack Goody retornaria aos papéis árabes, não como intérprete de conteúdos, mas no rastro de seu interesse teórico pelo fenômeno da escrita em oposição à oralidade. Sobre 1835, ele elabora quatro proposições: 1) "o fato de que a escrita foi empregada para se fazerem arranjos secretos através de cartas, sugere que o planejamento superior [da revolta] estava em parte relacionado com a capacidade de ler e escrever"; 2) o uso mágico das palavras do Alcorão usadas como amuletos "estava dirigido a objetivos seculares", mas relacionava-se com "a fé religiosa" também; 3) a religião "proporcionou algum tipo de suporte ideológico à revolta", pois "definições étnicas e mesmo raciais foram dominadas por definições religiosas"; 4) a escrita "deve ter ajudado pessoas a obterem sua liberdade por causa da contribuição

(75) Vincent Monteil, "Analyse des 25 Documents Arabes des Malês de Bahia (1835)", e Rolf Reichert, "L'Insurrection d'Esclaves de 1835 à la Lumière des Documents Arabes des Archives Publiques de l'État de Bahia (Brésil)", *Bulletin de l'Institut Fondamentale de l'Afrique Noire*, tomo XXIX, série B, n.º 1-2 (1967), pp. 88-98 e 99-104 respectivamente. Ver também e sobretudo Reichert, *Os Documentos Árabes do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais/UFBa, 1970, que publica em fac-símile e traduz todos os documentos árabes encontrados.

(76) Monteil, *ibidem*, pp. 90, 98; Reichert, "L'Insurrection", p. 100, 101 e *Os Documentos*, apêndice (este livro não tem paginação!).

que lhes permitia fazer ao trabalho de seus senhores ... e ajudado a permanecerem livres uma vez feito isso".[77]

Goody reconhece que o islã africano fez concessões às religiões étnicas, mas identifica nas revoltas baianas um movimento fundamentalista — como a *jihad* fulani de Uthman dan Fodio na África — que buscaria exatamente "purificar" o islã dessas crenças. Segundo ele, ao contrário das religiões orais, que são mais elásticas e mutáveis, as religiões escritas se baseiam em textos sagrados fixos. Enquanto aquelas são abertas às necessidades do cotidiano e se adaptam constantemente às falhas dos deuses, por exemplo, estas se baseiam em princípios universais, rígidos, em geral descontextualizados culturalmente, embora muitas vezes generosos ("Não matarás", por exemplo). Neste último caso a religião não é definida politicamente (como é no caso da religião étnica), mas "teologicamente, escrituralmente", e emerge em oposição ao outro, traçando uma barreira precisa entre o fiel e o infiel. No islã, de um lado estão os muçulmanos e do outro os *kafiri*. A única paz possível entre esses opostos seria a *conversão* do outro, o que revela o princípio da intolerância entre as religiões universalistas. Assim, por esta via sofisticada, Goody parece então dar novo fôlego à tese da *jihad* em 1835.[78]

O artigo de Goody é sem dúvida estimulante do ponto de vista teórico, mas descuidado quanto ao uso das informações disponíveis sobre 1835. O autor dá muita ênfase a mensagens escritas trocadas entre os rebeldes, quando na verdade nada sobrou delas entre os papéis árabes. Há apenas uma tradução (sem os originais), feita pelo escravo haussá Albino, de um plano de ataque e um apelo à luta assinado por um certo Mala Mubakar, cuja identidade é ainda incerta. A falta de textos seculares pode significar que pouquíssimos malês sabiam realmente escrevê-los e lê-los, e que os que sabiam fizeram pouco uso dessa habilidade, talvez *para proteger a conspiração*. Com efeito, a leitura dos autos revela que a comunicação oral foi o principal meio de mobilização da insurreição. O papel político da escrita parece estar ligado principalmente à própria educação islâmica, ao prestígio da escrita entre os africanos em geral e ao uso mágico de textos corânicos e orações. Este uso, ao contrário do que

(77) Goody, "Writing, Religion and Revolt in Bahia", pp. 328-329.
(78) *Ibidem*, pp. 330, 333-338.

sugere Goody, não estava reduzido a uma religiosidade exclusivamente islâmica. Os amuletos malês eram também usados por adeptos de religiões étnicas, muitos dos quais se associaram ao levante. Este, por outro lado, se apoiou ideologicamente no islã, mas é preciso insistir em que os malês eram na sua grande maioria nagôs e haussás. Por fim, Goody não esclarece como a habilidade em escrever o árabe teria facilitado a vida dos escravos junto aos senhores e a relação disso com a revolta.[79]

É impossível subestimar a importância ideológica e organizacional do islã em 1835, mas ela deve ser em grande parte atribuída à sua relativa maleabilidade e capacidade de negociação perante outras crenças africanas, e não à sua suposta intolerância diante destas. Goody parece repetir o mesmo erro de Bastide, ao explicar a revolta a partir de uma espécie de ideal islâmico, ou de um islã ideal. E quando se torna específico, freqüentemente se baseia em fontes controversas e inadequadamente interpretadas. Uma delas é uma entrevista, referida por Verger, feita nos anos de 1840 pelo cônsul francês na Bahia, Francis de Castelnau, com o idoso alufá Mohamad Abdulla. O cônsul se queixou de que este insistira em convertê-lo, e depois de algum tempo se recusou a prosseguir com as entrevistas, porque, segundo dissera a um negro, não desejava freqüentar a casa de um "cão cristão". Castelnau concluiu que Mohamad era "très intolerant, très fanatique". A leitura do texto original sugere que os dois homens discutiram muito sobre religião e que o francês encontrara pela frente um velho teimoso, que se negava a assumir um papel inferior diante do branco, ao contrário talvez de diversos outros muçulmanos que também entrevistou, e nos quais não reconheceu fanatismo ou intolerância. Esses outros africanos eram principalmente haussás, e sobre os haussás Castelnau escreveu, num quase elogio, "mostrarem menos submissão à ... posição de cativeiro que os nagôs" — o que mostra que ele não entendia bem de revolta africana na Bahia. Já os fulanis o cônsul acusava de serem "muçulmanos intolerantes e vingativos", o que parece ser uma generalização da opinião que tinha de Mohamad, seu único entrevistado de origem fulani. Por aí se vê que, apesar de valiosas, as informações de Castelnau devem ser lidas criticamente. De qualquer forma, vale

(79) Ver a tradução do escravo Albino em "Devassa do Levante", pp. 130-131.

observar que os fulanis, que na África dirigiram *jihads* em nome da ortodoxia islâmica, eram pouquíssimos na Bahia e não participaram da rebelião de 1835.[80]

A outra fonte de informação de Goody sobre a intolerância malê é do início deste século, é o padre Etienne, cujas idéias já discuti. Ora, ambas as fontes são altamente discutíveis e suas informações estão fora do contexto de 1835. A minha própria impressão a partir do exame dos autos da devassa é que o islã negro estava mais contextualizado do que Goody, Bastide e outros estão dispostos a admitir. Mesmo sem ter tido acesso à documentação original, Genovese teve mais sensibilidade para reconhecer que os líderes malês conseguiram forjar uma ideologia de resistência eficiente porque souberam "evitar a pureza muçulmana e assimilar muito do pensamento e práticas das religiões tradicionais africanas e das emergentes religiões afro-americanas".[81]

Rebelião escrava?

Em 1986 publiquei um livro sobre a revolta de 1835, uma versão revista de minha tese de doutorado. Minha preocupação principal foi narrar a história do movimento e da vida cotidiana daqueles que dele participaram. Apesar de muito já ter sido escrito sobre o assunto, poucos eram os trabalhos realmente baseados na documentação original e nenhum que houvesse explorado exaustivamente a enorme informação de arquivo disponível. Na verdade, muito se escreveu e se interpretou sem que a história do levante, em todas as suas facetas, tivesse vindo à tona. Era preciso então, em primeiro lugar, escrever a "crônica" do acontecimento. Isso significou selecionar, combinar e montar as peças dispersas da rebelião e dos ele-

(80) Goody, "Writing", pp. 329, 337. Goody se baseia nas citações de Castelnau em Verger, *Flux et Reflux ...*, pp. 327-328. Minhas observações se baseiam em Francis de Castelnau, *Reseignments sur l'Afrique Centrale ... d'après le Rapport des Nègres du Sudan, esclaves à Bahia*, Paris, P. Bertrand, 1851, pp. 9, 46-47 *et passim*. O cônsul perguntava sobre geografia e antropologia da África, inclusive sobre uma "tribo" de homens com rabo, cuja existência foi, muitas vezes elaboradamente, assegurada por imaginosos africanos ao ingênuo francês. Talvez um caso típico de informação produzida "para etnólogo ver" — o informante confirma aquilo em que o entrevistador antecipadamente crê.

(81) Goody, *ibidem*, p. 337. Genovese, *From Rebellion to Revolution*, p. 29.

mentos políticos, culturais, econômicos, demográficos, espaciais, etc., que lhe deram sentido. Assim, narração e interpretação andaram de mãos dadas.

Entretanto, não escrevi num tom polêmico, embora ficassem claras as minhas diferenças tanto com o marxismo vulgar quanto com o "jihadismo mecânico", pelas razões já abundantemente expostas aqui. Com o detalhe que a documentação permitia, procurei discutir e inter-relacionar a conjuntura política e econômica, a estrutura social, a vida cotidiana da comunidade africana, a revolta, a derrota e o castigo dos africanos na Bahia de 1835. A rebelião ocorrera num momento de crise econômica e política do regime escravocrata, um período em que as classes livres estavam divididas em torno da descolonização e formação do Estado nacional e quando a economia do açúcar enfrentava baixas nos preços internacionais e a economia interna experimentava uma alta significativa nos preços de bens de primeira necessidade. As revoltas que escravos e povo livre fizeram nessa época resultaram em grande parte da convergência entre crise política e crise econômica.

Mas, além desses fatores conjunturais, por trás das revoltas escondiam-se estruturas demográficas, econômicas, sociais e culturais. Esses elementos são discutidos em relação aos escravos de Salvador. Estes eram na maioria africanos, nascidos na África, concentrados em torno de algumas etnias majoritárias, jovens, predominantemente do sexo masculino, com expectativas curtas de vida, poucas famílias, poucos filhos. Trabalhavam principalmente no setor de serviços urbanos — carregadores de cadeira, estivadores, vendedores ambulantes — e como domésticos. Seu trabalho era explorado segundo o sistema de "ganho", levando os escravos para os senhores uma quantia média de mercado previamente estipulada e embolsando o excedente. Nas ruas, ao lado de africanos já libertos, organizavam-se para o trabalho em grupos chamados "cantos", que em geral eram etnicamente delimitados. Alguns viviam fora das casas dos senhores, em quartos que dividiam com libertos ou outros escravos. Longe da vigilância senhorial, organizavam-se em juntas de alforria, irmandades religiosas, terreiros de candomblé, grupos islâmicos.[82]

(82) Reis, "Slave Rebellion in Brazil: The African Muslim Uprising in Bahia, 1835", tese de PhD, University of Minnesota, 1982, e *Rebelião Escrava no Brasil*.

Apesar de discordar dos jihadistas, nunca duvidei que o islã fora o eixo do movimento de 35. Por isso dediquei três capítulos à comunidade malê — sua origem, crenças, práticas, relações com não muçulmanos; o papel do islã como núcleo organizacional, linguagem e visão política; e sua liderança, o perfil social de seus quadros, seu desempenho em 35 e antes. Mas para mim isso não bastava, pois a análise de um movimento não se esgota na análise de sua organização. Era necessário vincular o islã a outros processos históricos significativos para a experiência dos africanos rebeldes. Foi assim que destaquei a identidade étnica, entendida como um elemento dinâmico e não como um conteúdo cultural africano congelado nos trópicos brasileiros. A rebelião fora feita por africanos de várias etnias, mas principalmente haussás e sobretudo nagôs. Os depoimentos dos presos, testemunhas, autoridades, cronistas da época representaram-na sistematicamente como uma revolta nagô. O próprio islã, uma religião universal, tinha um forte particularismo étnico por estar mais difundido entre certas etnias majoritárias, de novo se destacando nagôs e haussás. A documentação deixa claro no entanto que a mobilização de escravos e libertos para o levante freqüentemente se fez mediada pela identidade étnica mais do que pela solidariedade religiosa em Alá. No limite, identidade nagô e identidade malê em muitos casos eram faces da mesma moeda.

Por fim, além das identidades étnica e religiosa, reforçando-as e refletindo-as, havia uma solidariedade associada ao trabalho urbano, uma dimensão de classe na comunidade africana. Os autos da devassa são muito claros em descrever os "cantos" de trabalho como locais onde a pregação islâmica e a celebração étnica se realizavam adquirindo sentidos de uma genuína cultura escrava. Desta, esclareço, também participavam ex-escravos, mas sua origem, dinâmica, ritmo, funções e também limites eram em grande parte regidos pelo regime escravocrata. O espaço de trabalho africano na cidade era um lugar privilegiado de elaboração cultural e política, ali onde se materializava a exploração escravista também se produziam símbolos de rebeldia e projetos de uma vida independente do senhor branco e seus aliados. Havia portanto uma identidade escrava e antiescravista entre os rebeldes de 1835, mas uma que, ao mesmo tempo que abrangia libertos africanos, excluía os escravos brasileiros. Para os rebeldes havia escravos e escravos, e neste sentido os crioulos, por exemplo, eram vistos como vendidos ao sistema e adversários da rebelião. Só os africanos sofriam "mau cativeiro", uma expressão

utilizada pelo líder muçulmano e escravo nagô Pacífico Licutan. Assim descrevera ele a sua própria situação e a de seus "parentes nagôs". Com aquelas palavras aliás se revela a pluralidade de sentidos da revolta: é a fala de um religioso que critica a escravidão de seus patrícios étnicos.

Isso que acabo de discutir é abordado em meu livro com detalhes empíricos. Num trabalho posterior — uma versão revista do capítulo de conclusão da minha tese — a rebelião foi pensada teoricamente como uma combinação de luta religiosa, étnica e de classe. A rebelião teria tido *também* uma orientação de classe por ter sido feita e dirigida majoritariamente por escravos e porque a linguagem anti-senhorial dos presos revela sua face antiescravista. Foi também assim considerada pelo Estado escravocrata, que definiu, reprimiu e castigou os rebeldes acionando uma linguagem e uma legislação especificamente antiescrava. Como é sabido, da rebelião participaram libertos africanos, uma aliança que a meu ver não prejudica a definição de 1835 como uma revolta escrava. Eu não fiz, bem entendido, uma "análise de classe" do movimento, pois privilegiar uma determinação econômica certamente prejudicaria outras importantes determinações. A influência marxista, entretanto, está lá; o conceito de classe foi-me útil para entender o movimento e descrevê-lo.[83]

Minha insistência sobre este ponto não é o meu gosto pela questão teórica na História. Ela resulta da crítica que dele fez o antropólogo Renato da Silveira. Enquanto eu vejo, entre outros sinais, sinais de classe em 1835, ele os nega categoricamente. Sua objeção é levantada em dois planos. Num plano mais geral e mais convencional, argumenta que a constituição de classe é um fenômeno histórico só plenamente realizável em sociedades capitalistas, pois só nestas se verificariam as condições políticas e institucionais da desigualdade como função da estrutura econômica. Aspecto essencial da ordem burguesa, o trabalho livre promove a identificação do trabalhador como uma categoria econômica e sua independência de laços pessoais em relação ao patrão, permitindo que os proletários se organizem em função da posição que ocupam na produção e venham a constituir-se como classe. Trata-se, em outras palavras, da problemática de "classe para si" ou "consciência de classe" como precon-

(83) Reis, "O Levante dos Malês na Bahia". Ver também as observações de Genovese, *From Rebellion to Revolution*, p. 31.

dição para a existência de classe e luta de classes. Silveira freqüentemente usa um método e uma linguagem diferentes para chegar a resultados teóricos já bem conhecidos. Concordo com ele que os escravos na Bahia nunca constituíram uma classe nesse sentido pleno, eu nunca sustentei tal absurdo. Mas concordo também com Thompson e outros historiadores da rebelião popular que num sentido mais amplo, e as devidas qualificações, é lícito chamar de luta de classe a resistência do oprimido em situações pré-capitalistas; e, num sentido mais estrito, a classe se forma a partir da luta, mesmo da luta que não é empiricamente "de classe". Do ponto de vista estrutural, creio também ser útil o conceito de classe para pensar a questão da exploração do trabalho em sociedades complexas, como a escravista, onde as relações de produção expressam e em grande parte delimitam as hierarquias sociais.[84]

Mas a objeção de Silveira não se reduz a isso. Ele inclusive admite ter havido lutas de classes no ambiente conturbado da Bahia pré-burguesa da primeira metade do século XIX. Em 1835 é que não houve. Para ele, não houve porque os rebeldes não tinham um estatuto jurídico comum (escravos, libertos), uma posição ocupacional

(84) Silveira, *A Força e a Doçura da Força*, cap. 3. Trata-se da versão brasileira, ainda inédita, de importante tese, "La Force et la Douceur de la Force: Structure et Dynamisme Afro-Brésilien à Salvador de Bahia", Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1986. Agradeço a meu amigo Renato o acesso a uma cópia do seu novo cap. 3. Sobre a inadequação da categoria "classe" no Brasil escravista, ver Florestan Fernandes, *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, cap. 1, e Carlos G. Mota, *Nordeste 1817*, São Paulo, Perspectiva, 1972. O termo é usado e/ou discutido por vários historiadores de formações pré-capitalistas: Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll*, Nova York, Pantheon, 1974; E. Hobsbawm, "Class Consciousness in History", *in* I. Meszaros (org.), *Aspects of History and Class Consciousness*, Nova York, Herder & Herder, 1972, pp. 5-21, *idem*, "From Social History to the History of Society", *Daedalus*, vol. 100, n.º 1 (1971), pp. 20-45, esp. 37, e *idem*, "Religion and the Rise of Socialism", *Marxist Perspectives*, vol. 1, n.º 1 (1978), pp. 14-33, esp. 20; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans* (tradução), Nova York, G. Brazilier, 1979, *passim*, p. 252, por exemplo. Ver especialmente a discussão de E. P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?", *Social History*, vol. 3, n.º 2 (1978), pp. 133-165. Os historiadores franceses Albert Soboul, marxista, e Roland Mousnier, de tendência weberiana, discutem a adequação do termo no *ancien régime* europeu, o primeiro pró, o segundo contra: *História Social: Problemas, Fontes e Métodos*, Lisboa, Cosmos, 1967. Mousnier elabora num livro suas posições, *Les Hiérarchies Sociales*, Paris, PUF, 1969. Enfim, o debate já se encontra no mercado intelectual há algum tempo e, como outros (modo de produção, por exemplo), felizmente cedeu lugar a investigações empíricas, a melhor solução quando a discussão parece não encontrar uma saída consensual.

homogênea (carregadores, domésticos, ambulantes, etc.), uma ideologia antiescravista e trabalhista e, principalmente, não contavam com uma organização rebelde fundamentada em suas posições na estrutura produtiva. Segundo Silveira a *constituição* do movimento se restringiu à estrutura orgânica religiosa dos malês, cujos discursos e delegação de poder seguiram uma lógica estritamente religiosa, não interferindo qualquer sentido classista. Esse autor não nega, como fizeram os jihadistas, a pressão da exploração econômica sobre os rebeldes, mas opõe-se a entendê-la como exploração de classe. Também não lhe dá outro nome. Seu problema é vigiar a integridade conceitual da ciência social contra os assaltos dos historiadores.

Já elaborei sobre diversos desses pontos em outros trabalhos e ao longo deste mesmo. Repito, já um pouco impaciente, que o aspecto da luta de classes em 1835 se relaciona à presença majoritária, hegemônica se quiserem, de escravos no levante e em sua organização (liderança) e, acrescento, aos próprios planos dos rebeldes de uma sublevação geral da escravatura. E nos sentidos que vimos discutindo os escravos eram uma classe, sem partido, sem sindicato, mas classe. Não creio ser necessário homogeneidade ocupacional e estatutária absoluta para caracterizar o levante como escravo. Ou seja, já que dele participaram libertos não houve rebelião escrava. É com este argumento que Silveira desqualifica a possibilidade de ter havido luta de classes. Entretanto, as alianças são características normais dos movimentos sociais, e em 1835 foram facilitadas pela proximidade sócio-econômica, inclusive em termos de divisão do trabalho, de um grande número de libertos e escravos. Havia aliás uma *tendência* à homogeneidade ocupacional, desde que cerca de 60 por cento das ocupações dos réus estavam ligados aos serviços do porto, transporte e artesanato. E 23 por cento estavam ocupados como carregadores de fardos e cadeiras. As opções principais não eram muitas, e nestas havia freqüentes trocas e o exercício de mais de uma ocupação.

Para robustecer seu raciocínio, Silveira também se protege com os "libertos ricos" — que faziam eles numa luta de classes? —, cometendo o mesmo erro de leitura feito por Prince em relação aos dados apresentados por Verger. Este último, na verdade, lista oito libertos africanos *cujos escravos* entraram na revolta. Silveira interpreta mal que oito libertos senhores de escravos se rebelaram! É sig-

nificativo, ao contrário, que aqueles oito escravos tenham se levantado independentes de seus senhores, e talvez contra eles.

Resta o liberto Gaspar da Silva Cunha, nagô rebelde e senhor do escravo congo José, com efeito o único malê escravocrata que encontrei entre os papéis do levante. De acordo com o depoimento de José, seu senhor não permitia sua participação nas reuniões malês por ser escravo e "contrabando para os outros".[85] Era uma informação parcialmente falsa, pois vários outros escravos lá iam, inclusive o mestre de Gaspar, Luís Sanim. O problema com José era pertencer a etnia errada. Mas o problema principal levantado por Silveira não é nem esse. Uma vez que tanto o escravo José como o senhor Gaspar eram ambos alfaiates, Silveira gostaria de ter visto o senhor convidar o escravo para a rebelião e assim provar a solidariedade e a luta de classes em 1835. Obviamente, se isso tivesse ocorrido ele poderia também argumentar a ausência da luta de classes, pois onde já se viu escravo e senhor entrarem juntos em rebelião "escrava"? Em toda essa discussão há uma questão talvez anterior: a classe se define principalmente pela ocupação ou pela posição dos indivíduos nas relações sociais de produção, o que implica, neste último caso, o estatuto jurídico também? Seja como for, argumentar em torno de José e Gaspar e de qualquer caso individual é fascinante, vira uma boa história porque surpreende a beleza e miséria da multiplicidade e diferença humanas, mas grandes conclusões e generalizações teóricas infelizmente requerem a contabilização de grandes números. E, em termos de grandes números, 1835 se caracteriza por ter sido principalmente uma rebelião de escravos nagôs muçulmanos, ou, se a ordem é suspeita, de muçulmanos escravos nagôs, ou ainda de nagôs muçulmanos escravos... Esta foi, digamos, a articulação propulsora do movimento, seus principais elementos de combustão. Isto não quer dizer que os que não eram ou nagôs, ou escravos, ou muçulmanos (ou nenhum desses juntos) desempenharam um papel negligenciável na montagem e no desfecho da rebelião. A discussão aqui é sobre, digamos, a inclinação predominante do movimento.

Para Silveira a inclinação foi única: o islã. Neste ponto cerra fileiras com os "jihadistas". Ele acha que não levo a sério minha afirmação de que o islã foi a força organizacional e ideológica do

(85) "Devassa do Levante", p. 35.

movimento, mesmo após a leitura de quase 60 páginas de meu livro sobre o assunto.[86] Para ele, dizer isso implicaria ao mesmo tempo negar qualquer elemento de classe — e por implicação étnico — ao movimento. No entanto, como argumentei anteriormente, não creio que a análise do movimento possa ser reduzida à análise de sua organização. Por outro lado, a análise da organização não pode ser reduzida apenas à questão religiosa. Em 1835 a religião não foi o único instrumento de mobilização, nem os malês pensaram fazer um levante exclusivamente muçulmano. Muitos escravos e talvez libertos lutaram por se tratar de mais um levante da nação nagô. E, antes da hora da luta, era entre os escravos nagôs que a "sociedade malê" mais crescia. Quer dizer, ser escravo, assim como ser nagô, facilitava a entrada nas hostes muçulmanas. Desta forma, a própria organização religiosa estava infestada de sentidos de classe (além de étnicos).

Em meu livro discuto em detalhe que a autoridade dos alufás, os mestres malês, emanava de sua ascendência espiritual, sua *baraka*. Esta, por outro lado, funcionava como magia forte contra os inimigos, entre os quais destacavam-se os senhores. Vistos como uma espécie de representantes de Alá na terra, os alufás não eram menos representantes de escravos muçulmanos na Bahia. Eles estabeleceriam aqui a justiça de Alá, o que significava destruir o reinado dos brancos e seu sistema de escravidão. A dialética da representação ou da "delegação de poder" (Silveira) se expressa por meio das mais variadas linguagens e estruturas simbólicas. O papel da religião em 1835 não foi absolutamente apenas o de linguagem e discurso da rebelião escrava, mas foi também este.

(86) Reis, *Rebelião Escrava*, pp. 110-166.

PARTE II

OPRESSÃO, RESISTÊNCIA E INVENÇÃO DA LIBERDADE

Bahia com "H" — uma leitura da cultura baiana

Antonio Risério

> "Nada parecia dever mudar. Os mesmos gestos e os mesmos desejos se repetiam de pai a filho, de mãe a filha. Mal se ouvia falar do progresso, que passava ao largo, como as nuvens."
>
> Luis Buñuel.[1]

1

Vamos falar aqui de cultura baiana. Mais precisamente, de uma certa configuração histórica desta cultura ou subcultura de uma região de características nitidamente próprias: a Bahia.

Mesmo os que conhecem pouco o Brasil sabem reconhecer, com naturalidade, que a história nos fez semelhantes mas diversos. Identificamos, sem maior esforço, a pertinência de Luiz Gonzaga, Lampião ou Padre Cícero à cultura nordestina, assim como referências à panema ou ao xerimbabo nos remetem a particularidades da formação etnocultural do vale amazônico. A tenda brasileira é am-

(1) *Mon Dernier Soupir*, Paris, Editions Robert Laffont, 1982. Buñuel está falando, obviamente, de uma cidadezita espanhola, mas essa visão de uma vida em *slow motion* é perfeitamente aplicável ao ritmo tradicional da velha cidade da Bahia.

pla, variada, colorida. E — às luzes às vezes confusas do seu abrigo — alguns elementos e práticas culturais são percebidos como "baianos". O que significa isso? É o que vou tentar esclarecer nas próximas páginas, mapeando em linhas gerais o processo básico de formação desta cultura ou subcultura baiana. Não em sua duração e significação globais, bem entendido. Mas numa abertura em perspectiva, capaz de providenciar coordenadas que, a partir de um balizamento contextual, facilitem o entendimento de nossa personalidade criativa. Não tenho a menor dúvida de que esta cultura ou subcultura baiana pode ser intuída num lampejo, sentida ao acaso das andanças ou sinteticamente deduzida de uma perspicaz concepção contemporânea dos fatos. Vou palmilhar um caminho menos brilhante, aviso. Mas, arrumando a casa, serei quando nada didático.

Confesso que me vejo tomando este rumo por causa de uma ironia infeliz de Câmara Cascudo. Num excelente ensaio sobre as jangadas do Nordeste, Câmara Cascudo estranhou Dorival Caymmi e Jorge Amado. Soou absurda, aos ouvidos do etnólogo potiguar, a idéia de que fosse doce morrer no mar.[2] Bem, presume-se que seja salgado. O surpreendente é que Cascudo, homem do roçado etnográfico, tenha se postado em água tão rasa. A declaração beira o banal, em sua recorrência literária. Vamos encontrá-la no século passado, ainda que em dimensão metafórica, num poema como "L'Infinito", do romântico italiano Giacomo Leopardi: "e il naufragar m'è dolce in questo mare". Ou, mais recentemente, no grande romance da transição planetária, o *Ulysses*, de James Joyce: "seadeath, the mildest of all deaths known to man" ("marimorte, a mais doce de todas as mortes conhecidas do homem", na tradução de Antonio Houaiss). E isto para não mencionar o cinismo de Lucrécio, para quem o naufrágio poderia ser doce, no "suave mari magno", desde que contemplado da terra firme. Lucrécio à parte, acontece que Leopardi, Joyce e Jorge,[3] embora usando quase que as mesmas palavras, estão radicados em contexturas culturais radicalmente

(2) Câmara Cascudo, *Jangada — Uma Pesquisa Etnográfica*, Rio de Janeiro, Serviço de Documentação do MEC, 1957. Trata-se da passagem em que Cascudo faz referência à canção *É Doce Morrer no Mar*, de Caymmi e Amado.

(3) Li o poema de Leopardi no ensaio "Leopardi, Teórico da Vanguarda", em Haroldo de Campos, *A Arte no Horizonte do Provável*, São Paulo, Perspectiva, 1972. James Joyce, *Ulysses*, Nova York, Penguin Books, 1973.

dessemelhantes. Deveria interessar ao etnólogo, em princípio, esta diversidade das atualizações concretas de um mesmo tópico poético. Leopardi é o náufrago nirvânico na imensidão do pensamento. Joyce expõe, diante da baía de Dublin, um herói cheio de remorsos jesuíticos. Jorge Amado, por sua vez, reverencia o mito popular que circula de boca em boca no acotovelamento da vida ao ar livre nos embarcadouros do Recôncavo da Bahia. Foi ele o recriador literário desta crença praieira de sabor edipiano, segundo a qual o pescador bravo e belo conhece, ao se afogar, as graças sexuais de sua mãe mítica.

Estamos na Bahia. Não se trata de querer pulverizar intelectualmente o Brasil. Longe disso. Temos uma unidade lingüística espantosa para a vastidão do país. Em que pesem os matizes dialetais existentes no interior deste conjunto de linguagem, um gaúcho entende perfeitamente seu interlocutor do Amapá. Ao mesmo tempo, a variedade das vidas regionais, em tal extensão geográfica, mostra que não somos a "mônada" destilada pelos filósofos. Nada desautoriza a análise que, ciente da nossa unidade básica de cultura, privilegie diferenças que são reais. Somos um povo de muitas cores, culturalmente complexo e com sensíveis diferenças regionais de procedimento tecnológico. Além disso, os grandes movimentos nacionais têm, para além do seu significado geral na vida de um povo, repercussões regionais de sentido diverso.

De uma perspectiva baiana, a mudança da capital colonial para o Rio de Janeiro, bem como a instalação ali da sede da monarquia lusitana — e, a partir de 1822, da do "império" —, atestam a significância progressivamente secundária da velha Cidade da Bahia. A província assistirá marginalmente à meridionalização da economia e da política brasileiras. Mas o que interessa aqui é a profunda conseqüência cultural do processo que, aí se iniciando, prosseguirá imperturbado ao longo do século, apesar deste ou daquele espasmo progressista. A Bahia vai mergulhar, por bem mais de cem anos, num período de relativo isolamento e solidão, antes que aconteça sua inserção periférica na expansão nordestina do capitalismo brasileiro. E foi justamente na maturação destes mais de cem anos insulares, de quase assombroso ensimesmamento, que se desenvolveu a trama psicossocial de uma nova cultura, organicamente nascida, sobretudo, das experiências da gente lusa, da gente banto e da gente iorubana, esta em boa parte vendida à Bahia pelos reis do Daomé. O que hoje chamamos "cultura baiana" é, portanto, um

complexo cultural historicamente datável. Complexo que é a configuração plena de um processo que vem se desdobrando desde o século XIX, quando a Bahia, do ponto de vista dos sucessos e das vicissitudes da economia nacional, ingressou num período de declínio. Pois foi em meio ao mormaço econômico e ao crescente desprestígio político que práticas culturais se articularam no sentido da individuação da Bahia no conjunto brasileiro de civilização. E este movimento histórico-cultural encontrou sua realização inteira entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX, anteriormente à entrada da região na dança caótica do capitalismo industrial. Nos termos da anedota baiana, trata-se de um tempo irrecuperável: o tempo em que a Bahia tinha 365 igrejas e não 365 hotéis.

E não será demais recordar o óbvio. O Estado da Bahia é uma unidade criada pelo federalismo republicano, não uma entidade antropologicamente integrada. No Brasil, talvez o único caso de um Estado projetado originariamente enquanto "província antropogeográfica" tenha sido o de Rondônia, por iniciativa do etnólogo Roquette Pinto. Faço o lembrete porque quando um baiano diz "Bahia" está muitas vezes pensando apenas na Cidade da Bahia. É um costume de séculos. "Esta é a cidade da Bahia. Assim a trata o povo de suas ruas desde a sua fundação", enfatiza Jorge Amado. Assim, quando falo em cultura baiana, não tenho em mente fronteiras políticas, mas a cultura daquele "recôncavo afamado da capital brasílica potente", de que falava Santa Rita Durão no seu poema "épico" sobre o descobrimento português do Brasil.[4] É Salvador e sua hinterlândia: uma região geográfica principalmente costeira, que, em cerca de dez mil km^2 de alcance, exibe um alto grau de homogeneidade cultural e ecológica (nada a ver, igualmente, com a estupidez tecnocrática encarnada no conceito de "Região Metropolitana de Salvador"). Mais exatamente, trata-se da cultura predominantemente litorânea do recôncavo agrário e mercantil da Bahia, que tem como principal núcleo urbano a tradicional Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos.

(4) *Caramuru*, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, s.d.

2

Não é preciso ir muito longe para esclarecer essas afirmações. A Bahia perdeu a primazia quando, ao primeiro crepúsculo do Brasil açucareiro, seguiram-se os esplendores do ouro nas Minas Gerais. Thales de Azevedo escreveu que o luxo baiano, já nos confins do século XVII, não passava de reflexo dos grandes dias do açúcar. Mantinha-se então pelos lucros obtidos no contrabando do ouro mineiro, recebido em troca de gado, mantimentos, escravos. Mas — considerada "o fulcro do triângulo Portugal-Brasil-Angola" — Salvador não desgalgou de imediato a escada. Mesmo ao longo do século XVIII, em favor de suas funções de entreposto comercial e base política lusitana, era ainda a mais importante, rica e populosa cidade do Império português, depois de Lisboa.[5] Mas esta cidade mundana e vaidosa recebeu um golpe rude com a mudança da capital colonial para o Rio de Janeiro e o posterior assentamento aí da nobreza lusitana em fuga ao cerco napoleônico. A velha Bahia perdera muito da sua importância. Bem vistas as coisas, o destino mediato da província estava selado. Boa prova disso é a decadência em que vai entrando a arquitetura militar baiana. Salvador já não era jóia tão cobiçada. E quando as jazidas auríferas das Minas Gerais se reduziram a brilhos esporádicos, com o mineiro se convertendo em agricultor ou pecuarista, não houve propriamente um retorno histórico. O fugaz renascimento agrícola nordestino — favorecido pela desarticulação do Império espanhol, pela guerra norte-americana e pelo colapso da grande colônia açucareira do Haiti — foi bem definido por Celso Furtado. Passávamos da "letargia secular" do setecentos à "falsa euforia" dos últimos dias coloniais.[6] Na verdade, o grande capitalizador de nossa produção rural era ainda o comércio externo, controlado pelos portugueses. E o que aconteceria a partir daí, depois de alguma indefinição recessiva, seria a lavoura do café no Brasil meridional.

A riqueza baiana foi devastada nas primeiras décadas do século que passou. Em cerca de 15 anos, a Bahia atravessou as turbulências de uma guerra anticolonial, motins militares, *food riots*, agitações antiportuguesas (os "mata-marotos"), revoltas federalistas,

(5) Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, Bahia, Itapuã, 1969.

(6) Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, São Paulo, Nacional, 12ª ed., 1974.

rebeliões escravas e castigos ecológicos. Foi o fim do *upswing*, como gostou de dizer o historiador João José Reis.[7] A emancipação política do Brasil significou, para os baianos, mais de um ano de guerra acesa, com pesadas perdas em capitais, bens e vidas. A obra construtiva, principiada com o século, sofreu rachaduras tremendas. "Desconjuntou-se" nossa vida econômico-financeira, na sugestiva expressão de Goes Calmon, que aí localizou o início da "série infindável das desgraças que nos perseguiram durante todo o século".[8] Além disso, as elites brasileiras deixaram intocada a armação da velha sociedade colonial. Mantiveram um Bragança na Coroa, os negros no cativeiro, os índios sob a mira genocida. Era de se esperar a explosão dos insatisfeitos. E não deu outra: da bandeira azul e branca do federalismo baiano, flutuando à brisa do Forte do Mar, aos tumultos da Sabinada, passamos pelos violentos eventos promovidos por haussás e nagôs. Ouviu-se na região a voz armada dos deserdados da Revolução Nacional. E o certo é que o fato de a sociedade ter permanecido estruturalmente inalterada, depois dos grandes sacrifícios da guerra de independência, fez com que aqueles tempos fossem, para os baianos, uma época de graves estragos econômicos e de não menos graves prejuízos psicológicos.

Poderíamos percorrer aqui, de azar em azar, aquela "série infindável das desgraças" de que falava Goes Calmon. É quase inacreditável. Afinal, quem imaginaria hoje um surto de cólera que arrasasse o Recôncavo, fazendo cerca de trinta mil mortos? E quem esperava que a ainda hoje pouco estudada Guerra do Paraguai se responsabilizasse pelo recrutamento, quase sempre violento, de parte considerável da população masculina baiana em idade economicamente produtiva? São apenas dois exemplos. Não vou multiplicá-los: meu gosto pela carnificina não vai assim tão longe. O melhor é aproveitar a oportunidade para, como ensina a nova sociologia baiana, caracterizar a fisionomia produtiva da província.[9] Nem

(7) João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil — A História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986. Cito de acordo com o original inglês da tese de doutoramento na Universidade de Minnesota, de que o livro é uma adaptação.

(8) O ensaio de Goes Calmon, "Contribuição para o Estudo da Vida Econômico-Financeira da Bahia no Começo do Século XIX", foi publicado como estudo introdutório a Rodrigues de Brito, *A Economia Brasileira no Alvorecer do Século XIX*, Salvador, Progresso, s.d.

(9) Gustavo Falcón, "A Preeminência do Capital Comercial", em *A Economia da Bahia de 1850 a 1930*, Bahia, CPE, 1981.

todos os setores da economia baiana sofreram por igual na maré adversa. O ramo agrícola entrou em crise, decorrente do seu atraso tecnológico e dependência do capital comercial. Mas houve quem lucrasse com a paralisia. A classe dos comerciantes, por exemplo, entre cujas práticas se incluía o tráfico de escravos. Não deixa de ser curioso o caso: o comércio baiano se fortaleceu no processo mesmo da decadência da economia regional no quadro geral do país, levando a Cidade da Bahia — e isto é que é importante — a se especializar em funções comerciais e "serviços". Foi a vitória do jogo do comércio sobre o labor produtivo.

As coisas mudaram quase nada à entrada do século XX. Os dados em contrário são risíveis, já que acenam com um esforço fabril abortado, ou se contentam em arrolar, entre nossas "atividades industriais", coisas como o fabrico de rapé. Houve a euforia política do "seabrismo" (de Seabra, governador baiano), mas mais no plano ideológico do que no terreno objetivo das realizações. É no contexto "seabrista", de resto, que devem ser lidas as crônicas que Pedro Kilkerry andou publicando em 1913, sob os títulos pré-modernistas de "Quotidianas" e "Quotidianas — Kodaks".[10] Salvador surge aí em roupagem de metrópole moderna, "inferno da atividade humana, que se eletriza, cinemiza, automobiliza". Em seu exagero evidente, a anotação kilkerriana, no caso estribada em bondes e cines, está mais próxima de uma poética fantasia citadina — trazendo, ao esgalho "seabrista", algum futurismo europeu (o primeiro manifesto de Marinetti, falando já em "corações elétricos", é de 1909) — do que da exatidão sociológica. Coisa semelhante pode ser dita de um poema como o "Noturno Baiano", de Eurico Alves — poeta do grupo da revista *Arco & Flexa*, encarnação tardia do "modernismo" na Bahia —, onde o "silvo acaiporado das usinas" canta "epicínios a Luiz Tarquínio", o pioneiro "socialista" da indústria têxtil entre nós. Basta comparar a Salvador que aparece em tais escritos com a Salvador que vai aparecer num texto posterior: o *Jubiabá*, de Jorge Amado. "Pelas alturas de 1870, a economia baiana era essencialmente agromercantil e assim permaneceria até 1930", escreve Mario Augusto Silva Santos.[11] Permaneceria além de 1930,

(10) Ver Augusto de Campos, *Re-visão de Kilkerry*, São Paulo, Fundo Estadual de Cultura, 1970.

(11) *Comércio Português na Bahia 1870-1930*, Salvador, Manoel Joaquim de Carvalho & Cia. Ltda., s. d.

na verdade. E o espantoso é que este "modelo econômico" foi implantado na superação do extrativismo do pau-brasil, atravessou a história colonial e imperial, e se estendeu além da Primeira República. Veio de Mem de Sá a Getúlio Vargas. Houve, evidentemente, uma alteração revolucionária nas relações trabalhistas, com a Abolição de 1888. Mas o que quero sublinhar é que a arcaica trama produtiva do Recôncavo se manteve — "a Abolição não promoveu grandes transformações sócio-econômicas em Salvador, permanecendo a mesma fiel à sua antiga função de porto e cidade comercial", observa Jeferson Bacelar.[12] Em conseqüência, o sistema ocupacional cruzou praticamente intacto a reviravolta trabalhista. A forma capitalista de relacionamento só vai vingar de fato, na lavoura baiana, com a cultura do cacau no sul do Estado. Alguém já disse (Helio Jaguaribe, se não me falha a memória) que a Revolução de 30 só alcançou o Nordeste na década de 60, *boutade* que vale por muitas teses.

Embora apenas com Kubitschek tenhamos superado uma disritmia de décadas, a verdade é que o projeto de arquivamento dos emplastros artesanais é coisa já da era "varguista". O país vinha se mobilizando, desde os anos 30, em função da ruptura com o seu antigo estatuto de "vasta e esparsa comunidade agrícola", no dizer do próprio Getúlio Vargas. Foi uma época de ensaios decisivos para a atualização histórica do Brasil. Mas devemos relativizar esse processo modernizante. O Brasil que se atualiza, a caminho do meado do século, é o Brasil meridional. Bom índice desta disparidade entre regiões é a chegada de Dorival Caymmi ao Rio de Janeiro. Quando Caymmi desembarcou no Rio, pouco antes de completar os seus 23 anos de idade, com ele desembarcou um outro Brasil. É preciso não perder de vista este contraste. A política econômica de Vargas não beneficiou a classe dirigente baiana, como bem mostrou Clemente Mariani. "Madrasta" foi a expressão escolhida pelo banqueiro Mariani para qualificar, de um ponto de vista baiano, aquela triunfante movimentação centro-sulista. Em sua opinião, a Revolução de 30 trouxe duas conseqüências graves para os interesses econômicos da Bahia: de uma parte, "o soçobro do prestígio político do Estado", cuja liderança não afinava com o espírito do movimento

(12) *Negros e Espanhóis — Identidade e Ideologia Étnica em Salvador*, Salvador. Centro de Estudos Baianos, 1983.

vitorioso; de outra parte, "a instalação, como fonte legislativa, da vontade discricionária" de Vargas, que excluía a Bahia da elaboração dos princípios desta mesma "vontade legislativa discricionária", prejudicando nosso comércio exportador.[13] Em todo caso, o que aqui ocorreu, mesmo após o advento da Primeira República, cabe na fórmula "agromercantil", com a qual os economistas costumam designar determinado estágio da peripécia dos povos. De fato, como lembra Antonio Sergio Guimarães, a política econômica do Estado brasileiro, a partir da Revolução de 30, passou a dar prioridade a atividades que estavam fora do universo econômico da burguesia baiana. Esta nova conjuntura debilitou, especialmente nos anos 40, as burguesias mercantil, financeira e agrária da Bahia. Estendendo sua análise, Antonio Sergio observa que, ainda nos anos 50, não possuindo um parque de indústrias e impossibilitada de comprar diretamente no exterior os bens de que necessitava, a Bahia se encerrava exclusivamente no circuito do comércio interestadual, que providenciava a transferência da renda da região para o Centro-Sul. Se juntarmos a isso, prossegue Antonio Sergio, "o desequilíbrio provocado pela diferença entre a arrecadação federal e os seus gastos e investimentos no Estado", teremos decifrado as razões da decadência econômica da Bahia. Nosso papel vinha sendo o de, há decênios, financiar o desenvolvimento do Sul do país.[14]

Esta calmaria baiana, espraiando-se preguiçosamente até à década de 50, é registrada unanimemente nos estudos disponíveis de nossa história econômica e social. Se a Cidade da Bahia fora, na passagem do século XVIII para o século XIX, reduzida de centro do Brasil Colônia a uma função meramente regional, o que aconteceu, na passagem do século XIX para o século XX, foi a desfiguração até mesmo desta função regional, com Recife assumindo o comando das operações nordestinas e a expansão dos cacauais no eixo Ilhéus-Itabuna. Os anos 20 e 40 deste nosso século balizam a depressão mais funda. Quando, no romance *Mar Morto* (Jorge Amado, 1936), perguntam à mulata Rosa Palmeirão sobre o Rio de Janeiro, ela comenta: "uma fartura de luz e de gente que até dói". A resposta ilustra perfeitamente, por comparação, a situação sombria em que

(13) O ensaio de Clemente Mariani, "Análise do Problema Econômico Baiano", escrito na década de 50, foi publicado no nº 4 da revista *Planejamento*, Salvador, 1977.

(14) Antonio Sergio Guimarães, *A Formação e a Crise da Hegemonia Burguesa na Bahia*, tese de mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979.

se encontrava a Cidade da Bahia, então a menos desenvolvida, em termos tecnológicos, das grandes cidades brasileiras. A Bahia simplesmente perdera a oportunidade histórica da primeira fase significativa da modernização nacional. Quanto mais o Brasil conhecia inovações, mais ficava exposto o enraizamento das estruturas da sociedade baiana no passado colonial. E o curioso é que quanto mais visível ia se tornando o seu tradicionalismo, mais e mais esclarecia, em tudo que fosse Bahia, uma aura mítica. O Brasil passa a chamá-la "a boa terra", epíteto da Bahia provinciana dos tempos recentes. Mas o que importa, como já disse, é a conseqüência cultural do processo. Se, para a economia, o que avança com o avançar do século XIX é um processo crepuscular, para a cultura o processo é matinal. Período em que vai ganhando corpo uma nova cultura, de extração principalmente banto-luso-iorubana, mas também com traços tupis.

3

Salvador é uma cidade essencialmente luso-banto-sudanesa. Poderia ter sido diferente. Mas os portugueses souberam assegurar seu domínio sobre esta fatia do litoral brasílico. Verdade que Portugal se curvou à hegemonia inglesa no terreno econômico, mas conseguiu reter o Brasil em seu horizonte de influência. Isto foi fundamental para a fixação da nossa personalidade cultural. Penso que tratados coloniais, estabelecidos em meio a duras disputas imperialistas, como os de Haia e Methuen, por exemplo, podem ser relidos desde esta perspectiva. Também da parte dos pretos as coisas poderiam ter sido diferentes, fenômeno bloqueado, em especial, graças ao fracasso dos chamados "malês", os negros islamizados. Hoje é difícil imaginar a celebração do Lailat al-Miraj — a subida do profeta Maomé ao céu — na Bahia. Mas a verdade é que a Bahia experimentou um bem-sucedido processo islamizante nos primeiros anos do século transato. Coisa de negros africanos convertidos ao islã, responsáveis por uma das mais sérias rebeliões na história do escravismo nas Américas — não uma empreitada no estilo do quilombismo rural, mas um levante urbano. Eram negros haussás e nagôs islamizados, montando aqui uma estrutura organizacional eficaz e deflagrando uma bem acolhida campanha proselitista. Até que,

numa noite do Ramadã de 1835, mês sagrado dos muçulmanos, os filhos de Alá se insurgiram. Foram combates ferozes pelo meio da noite, culminando num ataque frontal e desesperado ao quartel da cavalaria. Entre mortos e feridos, o islã negro fracassou. Morreu aí o sonho da implantação de um Califado da Bahia. Se os "malês" tivessem tentado se impor por outra via, que não a da guerra santa muçulmana, quem sabe hoje estaríamos familiarizados com a recriação baiana de uma visão de mundo que expressava originalmente, como disse o socialista druso Kamal Jumblat, "a ortodoxia do beduíno".[15]

Seja como for, a Cidade da Bahia permaneceu portuguesa, banto, jeje-nagô. E não podemos deixar de sublinhar aqui a estabilidade que caracterizou a história etnodemográfica da região. A Bahia não foi atingida seriamente por aquilo que, da perspectiva da história geral do Brasil, chamamos "migrações secundárias" (japoneses, italianos, alemães, etc.). Nenhuma Nova Friburgo vingou por aqui — e o aparecimento de um Juó Bananere, entre os baianos, seria inconcebível. Exatamente o contrário do que se deu em São Paulo — que chegou a ser, num passado bem recente, cidade majoritariamente estrangeira —, ou em certas áreas do Sul do país, onde surgiram verdadeiros enclaves etnoculturais europeus, permitindo inclusive que estudiosos falem atualmente de coisas como "folclore teuto-brasileiro", por exemplo. Isto é impensável na Bahia. E a própria peculiaridade lingüística de nossa gente é corolário desta história etnodemográfica. Ainda aqui, o que temos é um compósito onde a presença dominante é a da língua portuguesa, mas muito transformada por línguas ocidentais africanas e perturbada além por formas ameríndias. Yeda Castro lembra que ainda hoje as "nações" do candomblé baiano se distinguem por seus traços lingüísticos de origem: banto, iorubá, fon. Estas línguas participam, com intensidade variável, do arranjo lingüístico baiano. Deve-se notar que esta interação entre línguas africanas e a língua portuguesa foi facilitada por semelhanças entre os sistemas lingüísticos. Yeda Castro destacou duas correspondências de modelo estrutural entre as línguas em questão. Em primeiro lugar, seus sistemas vocálicos são praticamente coincidentes; em segundo, "com exceção da nasal silábica (N) para as línguas africanas, a vogal (V) é sempre centro de sílaba",

(15) A definição de Jumblat está em Jamil Almansur Haddad, *O que é Islamismo*, São Paulo, Brasiliense, 1981.

Acrescentemos que o banto encontra-se difuso e diluído, na Cidade da Bahia, devido à sua presença mais antiga na região.[16] Mas é detectável no plano lexical — audível em terreiros de candomblé do rito "congo-angola", nas composições carnavalescas dos blocos "afro", num dia comum numa rua qualquer da cidade. A maior preservação das formas verbais iorubanas, por sua vez, decorre da participação mais recente dos iorubás na vida baiana e das circunstâncias que propiciaram sua coesão social entre nós. E foi facilitada ainda pela proximidade dos espectros fonéticos do português e do iorubá. Basta comparar a pronúncia dos nomes dos deuses iorubanos na Bahia e em Cuba, como fez William Megenney. Os cubanos dizem "Yemayá" e "Changó" porque não existem, no espanhol do Caribe, os fonemas /j/ e /š/. Finalmente, note-se que as línguas oeste-africanas se mantêm sobretudo no campo da linguagem litúrgica do culto candomblezeiro, ao passo que as línguas bantos se destacam por sua presença no terreno mais geral dos falares populares da Cidade da Bahia e seu Recôncavo.

Nossa estabilidade etnodemográfica criou as condições indispensáveis para a definição e a fixação de uma realidade lingüística com características próprias. Daí resulta inclusive que certas construções sintáticas e deslizamentos fonéticos encontráveis na fala baiana não devam, mesmo que contrariem o padrão lusitano, ser creditados automaticamente na conta dos influxos africanistas. William Megenney, autor de uma tese sobre esse *Bahian portuguese*, exemplifica lembrando que os baianos costumam palatalizar o /t/ e o /d/ antes do /i/, mas que essa palatalização não ocorre em outros cantos do país, onde houve igualmente grande concentração de pretos, como em Sergipe e Pernambuco (os brasileiros do Sul, especialmente os que trabalham em televisão e agências publicitárias, costumam confundir os "sotaques" nordestinos, claramente distintos entre si). Logo, conclui Megenney, certas características fonéticas baianas, bem como outras particularidades de ordem sintática ou morfológica, serão melhor vistas em sua lógica própria, antes que unilateralmente, como ramificações diretamente africanas na Bahia.[17] Não se trata de variações dialetais brotando ao acaso,

(16) Yeda Pessoa de Castro, *Os Falares Africanos na Interação Social do Brasil Colônia*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, 1980.

(17) William W. Megenney, *A Bahian Heritage — An Ethnolinguistic Study of African Influences on Bahian Portuguese*, Chapell Hill, 1978.

feito flores espontâneas da fala, mas da língua se matizando numa vereda histórica particular.

Por fim, a influência tupi não é desprezível, embora conte bem menos. É notável, para dar apenas um exemplo, a presença lingüística ameríndia em nosso léxico pesqueiro. Em Itapuã, o repertório verbal dos pescadores é composto ainda hoje por um elenco razoável de palavras tupis, designativas, entre outras coisas, de acidentes geográficos, apetrechos de pesca, frutos do mar. E aqueles itapuãzeiros, entre mulatos e cafuzos, descendem de alguma forma, não importa exatamente em que grau, dos tupinambás mariscadores e pescadores. Ainda hoje há caburés em Itapuã. É o que nos diz Caymmi, textualmente, ao cantar a malha miúda de um "jereré" ou o peixe chamado "curimã". Seu discípulo Caetano Veloso é ainda mais explícito: "a força vem dessa pedra / que canta itapuã / fala tupi, fala iorubá".

4

Seria ocioso recontar aqui a aventura cultural ultramarina dos portugueses. A bibliografia sobre o assunto é extensa, excelente e bem conhecida. O caso africano, ao contrário, ainda merece destaque. Não porque não existam numerosos e ótimos estudos sobre a matéria, mas porque sua divulgação só agora começa a ultrapassar os limites do ambiente acadêmico, no rastro da projeção social e política dos negromestiços na vida brasileira.

Em relação à Bahia, ao menos, uma distinção é necessária. Até o século XVII, o tráfico de escravos foi feito sobretudo com a África subequatorial. É o fluxo dos negros bantos (da forma *ba-ntu*, os homens, plural de *mu-ntu*), vindos de Angola (de *ngola*, título do soberano do antigo Reino Ndongo) e do Congo — o significado da expressão *kongo* é ainda hoje objeto de discussão; Balandier observa que várias hipóteses tentam iluminar o enigma verbal: há quem o remeta ao termo *ko-ngo* (parente da pantera), o assimile à expressão *nkongo* (que designa o grande caçador) e ainda quem cite *kongo* ou *kong*, arma de arremesso — "*mais son étymologie exacte comme l'histoire originelle de Kongo s'est lentement effacée*", escreve.[18]

(18) Georges Balandier, *La Vie Quotidienne au Royaume du Kongo du XVI au XVII Siècle*, Paris, Hachette, 1965.

Em todo caso, antes de falar da presença dos povos do grupo lingüístico banto na Cidade da Bahia, temos que pensar um pouco. Apesar de sua antiga e profunda presença entre nós (na verdade, o contato entre lusos e bantos data de séculos — escravos já saíam em bom número, na última década do século XV, do porto de Mpinda), os bantos foram de certa forma escanteados pela etnografia brasileira. Nossos antropólogos se concentraram quase que exclusivamente no mapeamento da cultura iorubana, por razões que talvez não sejam difíceis de explicar. No entanto, podemos detectar a presença cultural banto nas mais remotas manifestações textuais brasileiras. Podemos rastreá-la, por exemplo, na poesia mestiça e tropical do barroco baiano Gregório de Mattos. Gregório, o doutor de Coimbra que bebeu o mel dos engenhos nos lábios grossos das negras, fala, ainda que preconceituosamente, dos "tios" e das "tias" do Congo, dos negros da Guiné e das negras de Angola, além de usar palavras bantos. Arthur Neiva cita os seguintes versos do Boca do Inferno: "Que mengui colo moambundo / mazanha, malunga e má".[19] Poderíamos citar outros. Mas o desconcertante é topar, três séculos depois de Gregório de Mattos, com um texto onde o etnógrafo Edison Carneiro deplora a carência de estudos sobre o tema: "se não encontra aqui, nas livrarias ou nas bibliotecas, nada de interessante sobre o negro do sul da África, seja qual for o motivo a estudar".[20] Fazendo um trocadilho, é como se, no campo da pesquisa científica, o banto tivesse passado em branco. Carneiro observa que uma ou outra lição poderia ser recolhida em páginas de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Mas são lições laterais. O próprio Carneiro se encarrega de negar o que declara, quando afirma que deve suas informações a pais-de-santo, capoeiristas e sambistas. E ainda se queixa de que, para Nina Rodrigues, preto na Bahia era preto sudanês. De fato, Nina foi o responsável pela tese do exclusivismo sudanês na Bahia. Preocupado em combater o exclusivismo banto, que então marcava a etnografia do negro no Brasil, Nina criou um outro exclusivismo. O problema é que fez escola, consagrando a divisão do Brasil em duas esferas distintas, bem demarcadas, de influência africana. A Bahia seria uma espécie de enclave sudanês num Brasil predominantemente congo-angolano. Em seu

(19) Veja-se o trabalho anteriormente citado de Yeda Castro.

(20) *Religiões Negras/Negros Bantos*, Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro, 2ª ed., 1981.

rastro, nossos etnógrafos deixaram enevoada a ação cultural banto na Bahia. E olha que Nina, registrando o carnaval baiano de 1899, apontou o sucesso da entidade Pândegos da África, que fez desfilar pelas ruas de Salvador um carro em que se representava o Rei Labossi, cercado de seus ministros, na margem do rio Zambeze.[21] Digo isto porque o Zambeze corta terras bantos; porque, ainda recentemente, ouvimos Kazadi wa Mukuma falando da influência banto na música popular brasileira; porque os mulatos da Bahia cantam hoje em dia o seguinte verso: "ê, eu vim de Luanda, ê".

As coisas só começaram a mudar recentemente, com os textos de Luiz Vianna Filho e Yeda Castro. Que eu saiba, Vianna Filho foi o primeiro a reunir evidências sobre a importância numérica e cultural dos bantos na Cidade da Bahia e seu Recôncavo, levando Gilberto Freyre a dizer que qualquer um de nós hesitaria em falar, a partir de então, em "predominância sudanesa".[22] Hoje, em verdade, o que se denuncia é o caráter "nagô-centrista" impresso em nossos estudos etnográficos. "Sempre houve um certo etnocentrismo, uma certa preferência ideológica, pelas casas-nagô e pelas casas-de-jeje", escreveu Vivaldo da Costa Lima a propósito do assunto.[23] A observação é procedente, quando sabemos que os negros vindos do Congo e do Ndongo, velhos reinos que encantaram as fantasias antropológica e poética de Frobenius e André Breton, tiveram papel fundante e fundamental na constituição da Cidade da Bahia.

Se é verdade que o chamado "nagô-centrismo" nos levou a conhecer melhor a realidade "iorubaiana", verdade é que também produziu frutos desastrados — e não só entre os desavisados de praxe. Exemplar, nesse sentido, é este equívoco chamado *Quilombo*, filme de Carlos Diegues que contou com a assessoria antropológica de Lélia Gonzalez. Um modelo de ignorância e leviandade.[24] Na melhor das hipóteses, podemos dizer que Diegues e Gon-

(21) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 5ª ed., 1977.

(22) Luiz Vianna Filho, *O Negro na Bahia*, São Paulo/Brasília, Martins/MEC, 2ª ed., 1976.

(23) Essa conferência de Vivaldo da Costa Lima, "Nações de Candomblé", foi estampada na antologia *Encontro de Nações de Candomblé*, Ianamá/CEAO/UFBa, 1984.

(24) Escrevi um artigo sobre o assunto na *Folha de S. Paulo*, que foi premiado, na redação do jornal, com o título preconceituoso de "O Samba do Crioulo Doido de Diegues". Sustento o que disse na época do lançamento do filme — coisas,

zalez caíram no conto do "nagô-centrismo". Não se deram conta do fato elementar de que não existe cultura negra: existem culturas negras. Impossível confundir ndembo com achanti. Esse nivelamento, tão típico da mentalidade colonialista, já vem de muito antes, entranhado na visão européia da África. Ibrahim K. Sundiata, numa conferência sobre as civilizações africanas, protestou contra o fato de que muitas pessoas costumam falar da África-em-geral, esquecendo-se de que a África é um continente habitado por muitos povos diferentes, que falam línguas diferentes e cultivam diferentes maneiras de viver.[25] Não podemos reduzir as práticas e sistemas culturais de extração negro-africana, no Brasil, ao complexo jeje-nagô. Foi por isso que Diegues não conseguiu fazer um filme sobre Palmares. Palmares foi uma experiência sócio-cultural banto. No dizer de Roy Glasgow, "Palmares foi a expressão mais pura da resistência angolana no Brasil". Para Glasgow, os palmarinos representam a continuidade, do lado de cá do Atlântico, da violência mbundo-iaga que então infernizava a vida dos portugueses no Ndongo. Glasgow estabelece ainda, entre os quilombolas da África e do Brasil, analogias em termos de localização e assentamento do acampamento de guerra e em termos de estratégia de combate.[26] Diegues, por incrível que pareça, criou um quilombo nagô — será que não sabia que Palmares é do século XVII e que os iorubanos só começaram a chegar aqui lá pela segunda metade do século XVIII? Não sei. O certo é que, fantasias cinematográficas à parte, as histórias do Brasil e de Angola, no século XVII, são inseparáveis — e é isto o que explica o fato de Nzinga, a Rainha de Matamba, símbolo angolano de resistência ao colonialismo português, ter adquirido estatura mitológica no imaginário popular brasileiro, sobrevivendo ainda hoje em nossos congados.

Deixemos que as palavras falem por si mesmas — e, ouvindo-as com sensibilidade etnolingüística, segundo as orientações de Yeda Castro, poderemos sublinhar a forte presença banto em nossa formação cultural. São de origem banto palavras como caçula, fubá, andu, dendê, bunda, quiabo, dengo, maconha, fuxico e samba. Também de origem banto são expressões referentes ao mundo reli-

aliás, que irritaram Bresser Pereira e Lelia Gonzales. Pior para eles. Em todo caso, deixo aqui registrado o título do texto: "O Quilombo do Cacá".

(25) "As Civilizações Africanas", *in África-Brasil*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1984.

(26) Roy Glasgow, *Nzinga*, São Paulo, Perspectiva, 1982.

gioso, como candomblé, macumba e umbanda. Igualmente ao banto remete boa parte do vocabulário ligado à vida no escravismo colonial brasileiro, a exemplo de quilombo, senzala e mucama. Aliás, com base em dados históricos e lingüísticos, a estudiosa conclui que eram de fundo banto os dialetos predominantes nas senzalas e nos quilombos, incluindo, é claro, Palmares. De acordo com Yeda Castro, "essa penetração banto se deve a um processo mais prolongado de contatos interétnicos e interculturais e à supremacia numérica dos povos de língua banto entre os africanos transplantados para o Brasil Colônia". Ainda segunda Yeda, os ambundo (de língua quimbundo, da região de Luanda) e os bacongo (de língua quicongo, da foz do rio Congo, do Baixo-Zaire e do sul da República do Congo) foram, entre os povos bantos da Bahia, "os grupos étnicos mais impressivos", diferentemente do que ocorreu em outras regiões brasileiras — como Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro —, onde também é marcante a presença dos ovimbundo, povo de língua umbundo, proveniente de Benguela, no sul de Angola. Por fim, ampliando sua visão também para agrupamentos não-bantos, Yeda afirma que os grupos africanos mais importantes na Bahia foram ambundo, bacongo, iorubá e ewê (principalmente fon).

De fato, os bantos viram estremecer sua hegemonia baiana quando, entre os séculos XVIII e XIX, o tráfico se voltou em direção à África superequatorial, para a região da Costa da Mina, deslizando para a baía do Benim. Aqui começa, entre nós, um período de influência marcadamente sudanesa, com os povos ewê-iorubá. A partir das últimas décadas do século XVIII, foram chegando à Cidade da Bahia inúmeros iorubanos, vindos de Ketu e de outras partes daquela região do continente africano, como Ijexá. "A história de Ketu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana", escreve Juana Elbein.[27] Emerge aqui um outro referencial regional particularizante. Francis de Castelnau, cônsul francês na Bahia durante a primeira metade do século passado, já notava que os iorubanos formavam "nove décimos dos escravos da Bahia". Informava ainda que os "angolas", "congos" e "moçambiques" — que compunham conjuntamente a "grande massa dos escravos do Rio de Janeiro" — eram muito pouco numerosos em Sal-

(27) *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 2ª ed., 1977. Esta obra de Juana Elbein vem sendo contestada por diversos autores, como Pierre Verger e, mais recentemente, Julio Braga, em seu *Ancestralité et Vie Quotidienne*, Estrasburgo, 1986.

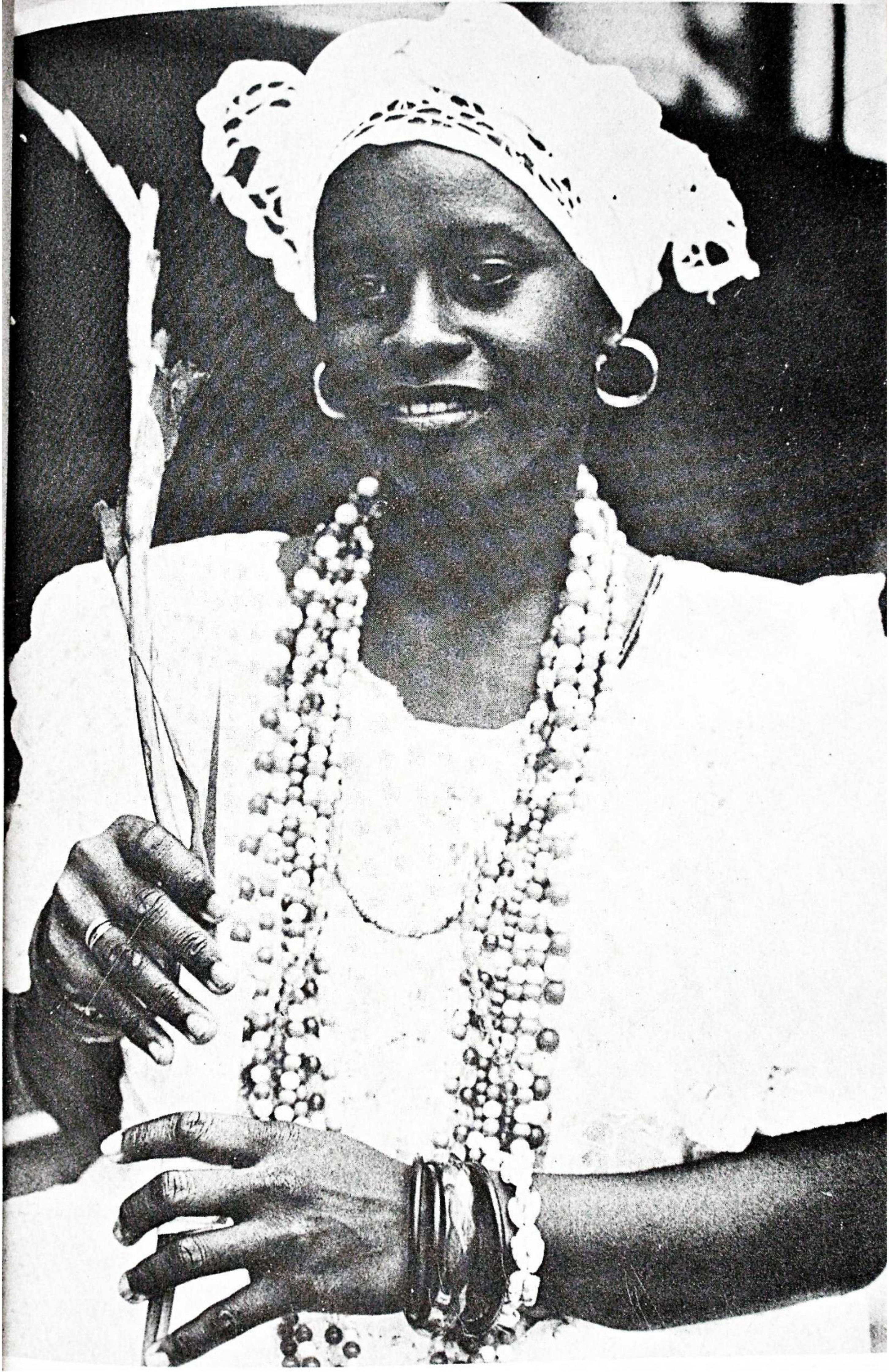
vador, o que é uma observação algo exagerada. Mas a verdade é que havia uma ostensiva presença nagô na Cidade da Bahia, em contraste com a predominância cultural quase-exclusivamente banto em outros rincões do país (Recife era, neste aspecto, a cidade brasileira que mais se aproximava de Salvador). Pierre Verger esclareceu a base econômica responsável pelo estabelecimento da parceria comercial entre a Bahia e o Benim.[28] A Bahia praticamente detinha o monopólio da produção brasileira de tabaco, produto mais cotado nas trocas do comércio escravista naquela região africana. Autoridades colonialistas na África chegaram a afirmar que o fumo baiano tinha preferência, entre os negros, sobre o ouro. Assim, enquanto a Bahia enviava seus navios ao Benim, traficantes de outras áreas brasileiras permaneciam nas rotas de Angola e do Congo. Daí que o Rio de Janeiro tenha sido fundamente marcado pela presença angolana. Do mesmo modo — e inclusive pela distância geográfica — os traficantes baianos não se interessaram tanto pelos "moçambiques", gente de língua macua ou maconde, que parecem ter se concentrado mais em São Paulo e Minas Gerais. Note-se ainda que o ciclo do tráfico Bahia/Benim prosseguiu intenso até 1851, apesar das proibições e da vigilância repressiva da armada real inglesa.

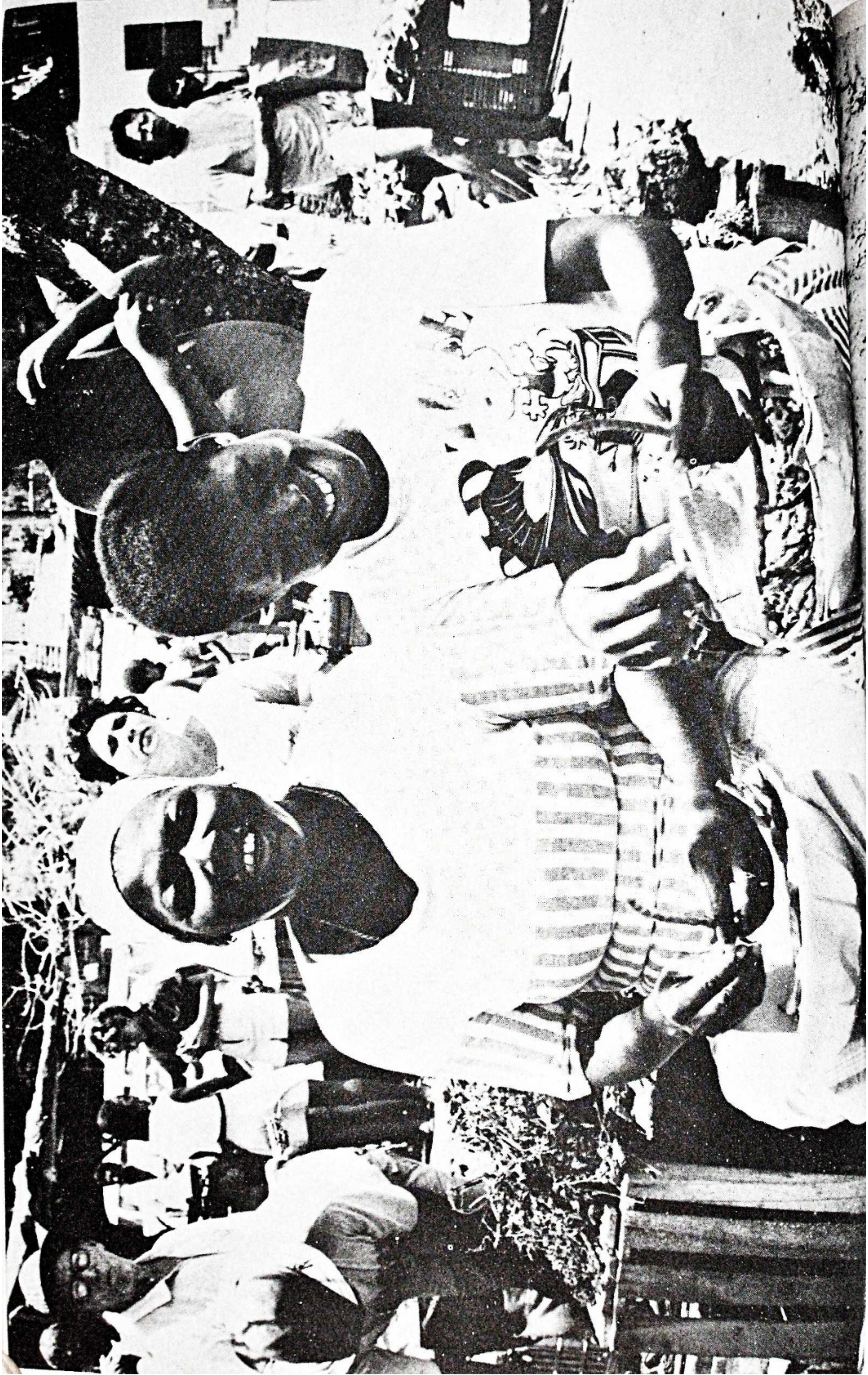
Pois bem. Os estudiosos costumam enfatizar três aspectos, sempre que lidam com a presença iorubana na Bahia. Os iorubanos chegaram em *grupos* constantes e sucessivos, numa *cidade* excepcionalmente urbana, que manteve, durante tempo considerável, *intercâmbio* com a costa ocidental africana. Estes três aspectos, entrelaçando-se, foram indispensáveis à reprodução física e cultural destes negros na diáspora atlântica — e explicam, em parte, por que a cultura jeje-nagô se converteu em código central das manifestações de cultura do Brasil que apresentam traços africanóides nítidos. Ou, como já disse em outro ensaio, numa espécie de "metalinguagem", digamos, ou de ideologia geral, lugar geométrico no qual as demais formas e práticas culturais negro-africanas se imantam e se tornam legíveis, traduzindo-se umas nas outras, transfiguradas.[29]

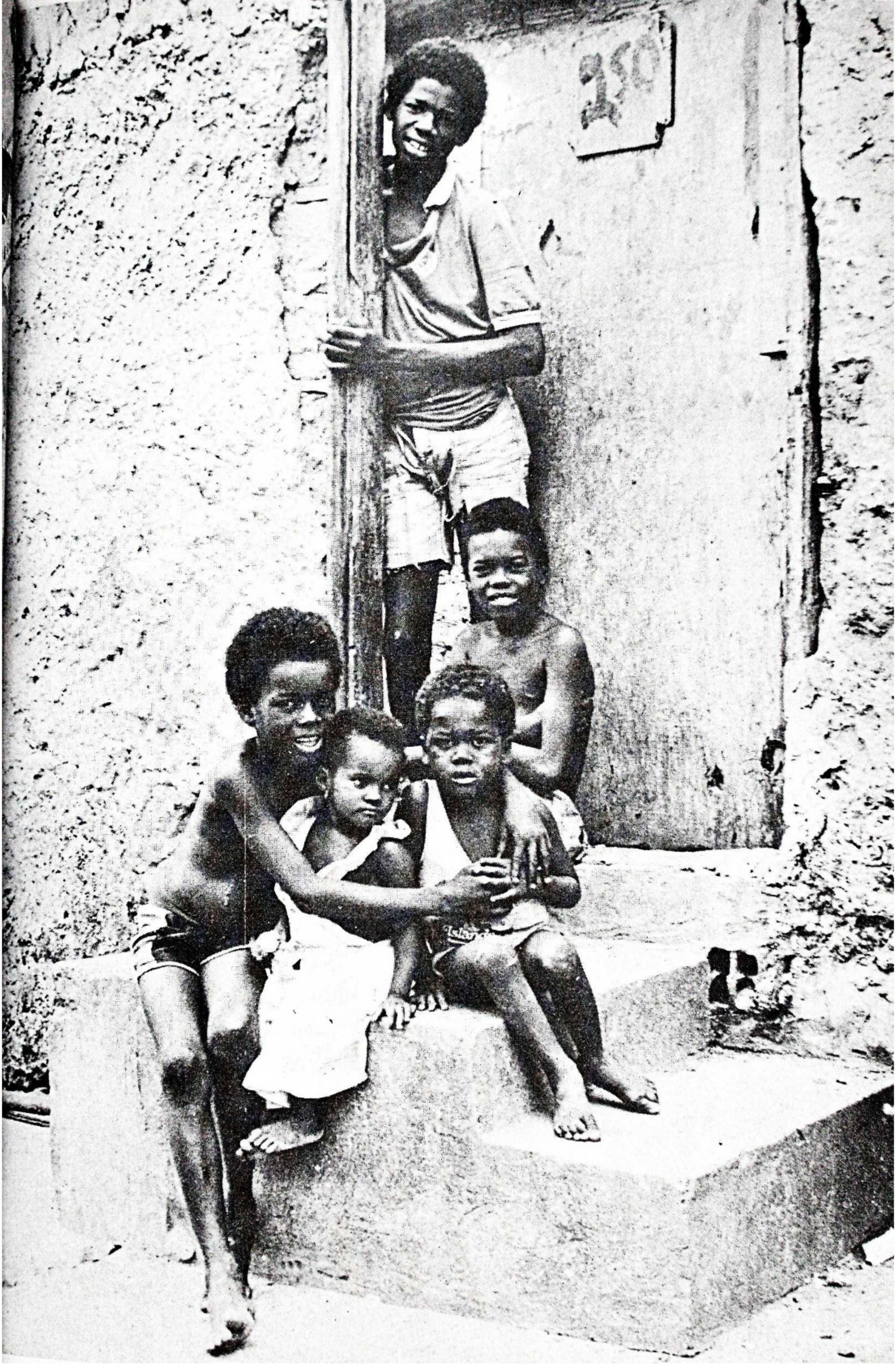
Os iorubanos não apenas vieram para uma cidade excepcionalmente urbana, como era Salvador para o padrão urbanístico bra-

(28) *O Fumo da Bahia e o Tráfico de Escravos no Golfo de Benin*, Salvador, CEAO, 1966. As observações de Castelnau encontram-se neste trabalho de Verger.

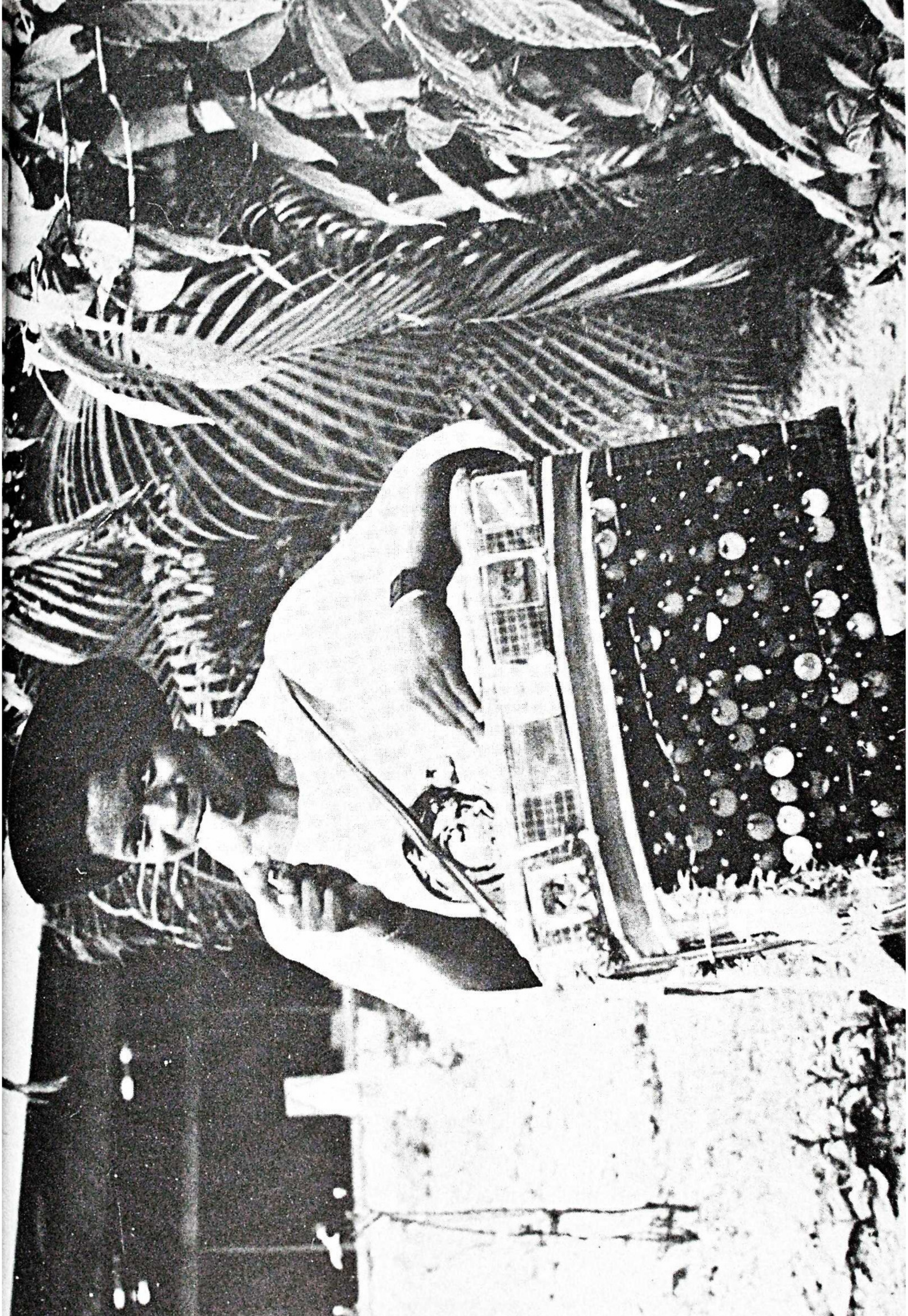
(29) "Gil Brasil Bragil: Uma Apreciação Didática", posfácio ao livro *Gilberto Gil Expresso 2222*, Salvador, Corrupio, 1982.





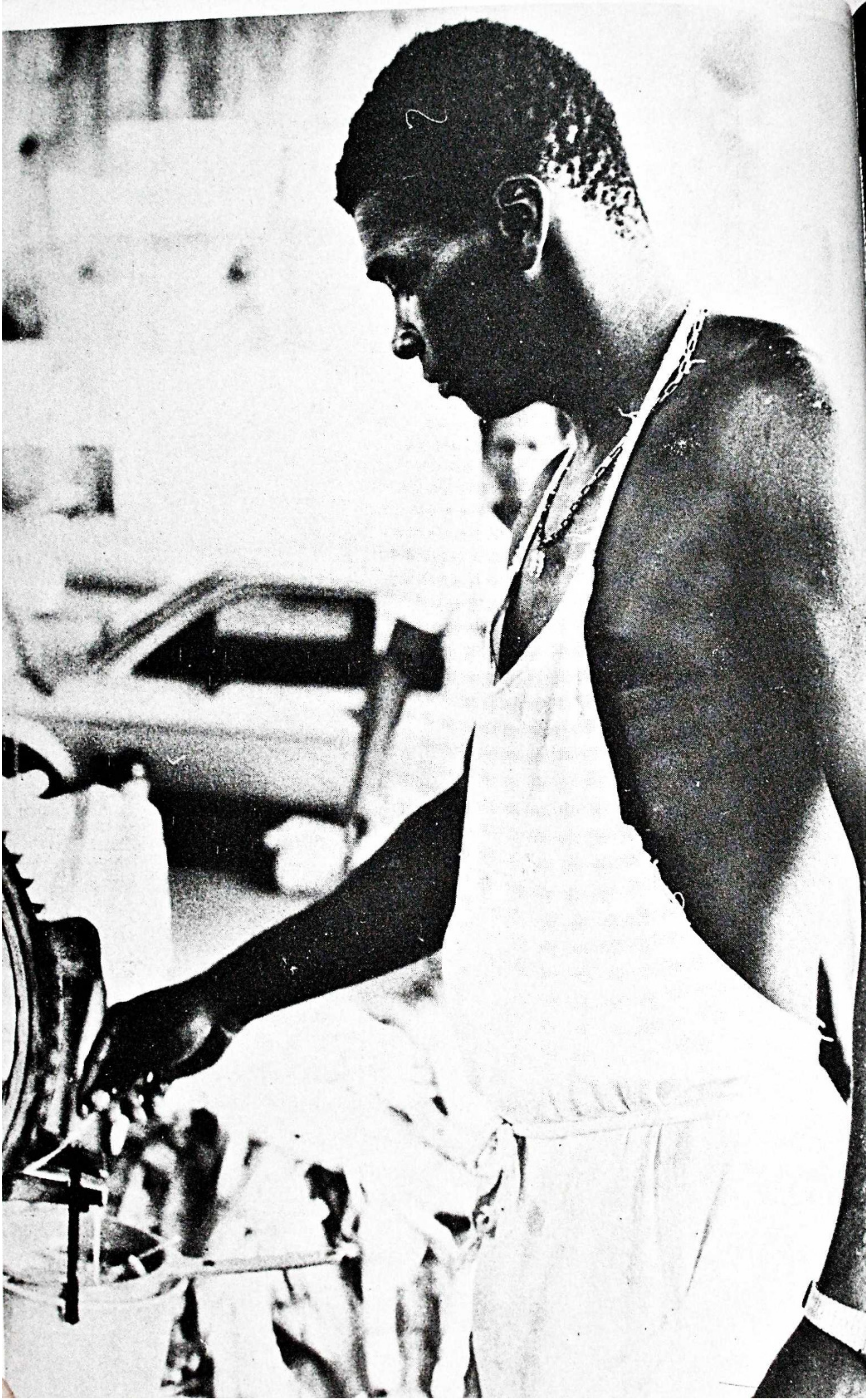

250





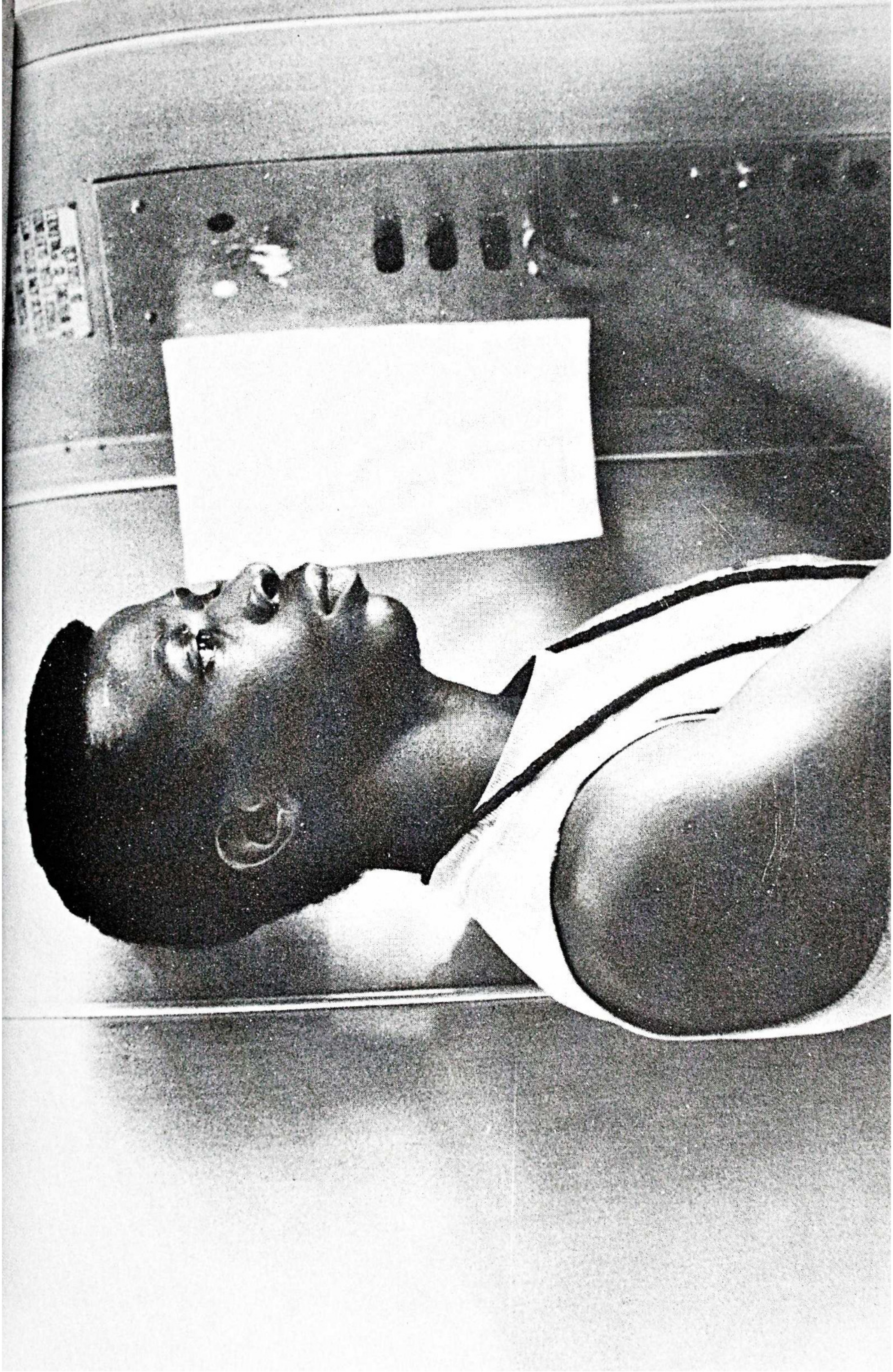




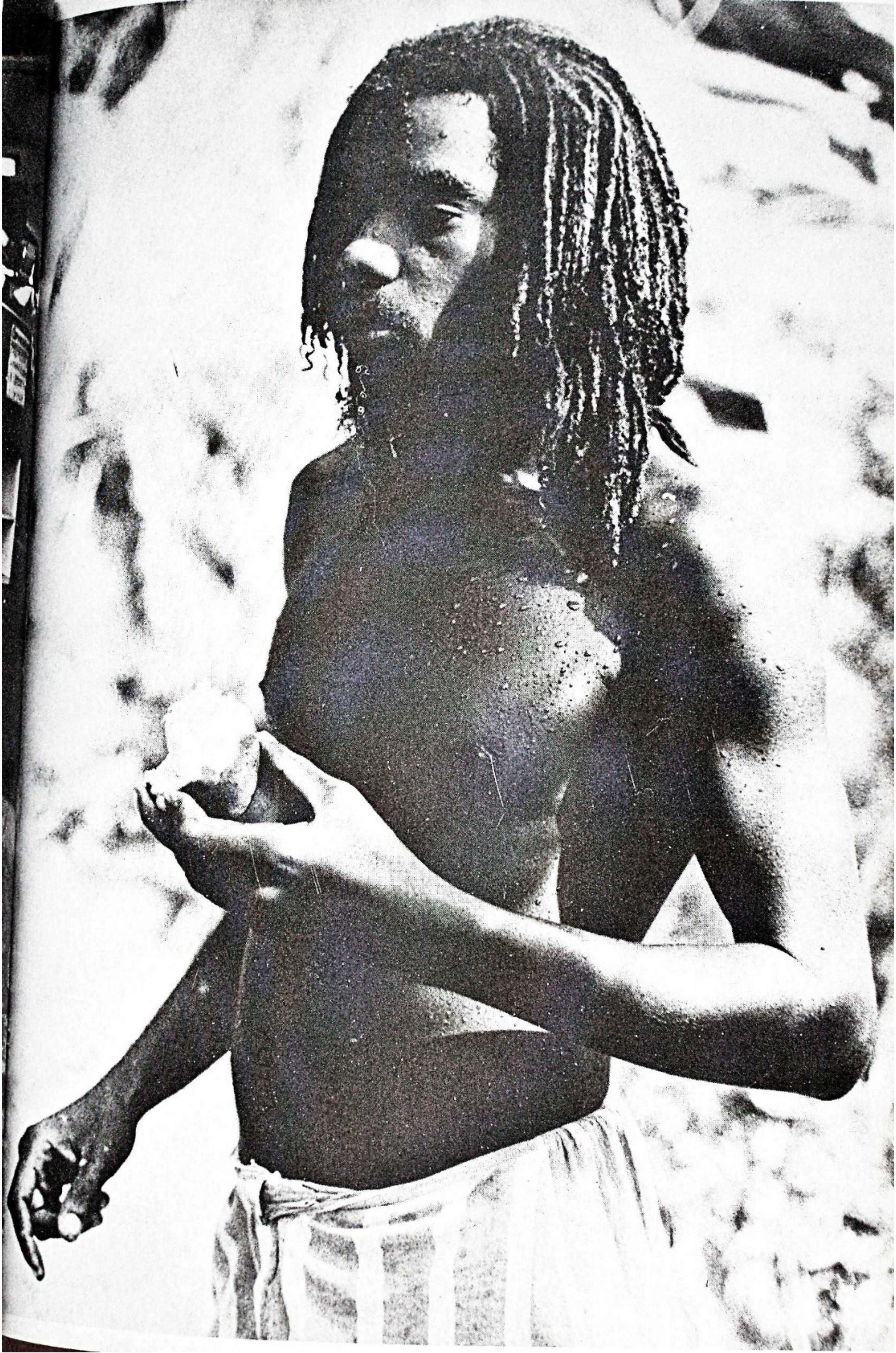









ROVEDO









sileiro da época. Eles já conheciam a vida citadina. Eram pessoas treinadas, neste sentido. Afolabi Ojo observa que o alto grau de urbanização da chamada Iorubalândia não tinha paralelo em toda a África Tropical. No meado do século transato, Lagos, Ibadã, Oió e Ilorin eram centros urbanos razoáveis.[30] Frobenius chegou a dizer que Ifé fora fundada em tempos pré-cristãos. Na Bahia, em ambiente urbano, os negros iorubanos se sentiram à vontade. Não se encontravam demasiadamente colados à casa-grande. Possuíam os seus cantos na cidade, podendo desenvolver com maior facilidade as suas práticas extra-européias. Havia maior autonomia física e psíquica, em suma. Além disso, os pretos iorubanos permaneceram contatados. Não foram submetidos a um dos piores rigores do pragmatismo escravista, ditado por motivo de segurança senhoril, que foi a política do desmembramento ou da pulverização das etnias. E se aproveitaram disso. Gilberto Freyre notou que foi no escravo preto que "mais ostensivamente desabrochou no Brasil o sentido de solidariedade mais largo que o de família".[31] Existiam condições objetivas de ordenar ou reordenar os que aqui estavam e os que chegavam em nova onda de migração compulsória. Finalmente, o relacionamento do estrato dirigente baiano com a África foi aproveitado pelos pretos nagôs em pelo menos três direções. Eles se mantinham informados sobre o que acontecia na costa africana, viajavam eventualmente à "terra mãe" e ainda importavam produtos não encontráveis do lado de cá do Atlântico, incluindo aí coisas do culto religioso. Por tudo isso, os iorubanos não conheceram, em seu caso específico, aquela profunda e radical "dessocialização" que Katia Mattoso dá como traumática experiência existencial do escravo desembarcado no Novo Mundo.[32] Ao contrário, o que impressiona — e impressiona profundamente —, no caso iorubano, é a eficácia ressocializadora. A transação "iorubaiana" reforça, de resto, novas teses sobre a vida negra no escravismo colonial. George Rawick, por exemplo, investe contra a visão elitista tradicional que apresenta o negro como vítima total e desumanizada da escravidão.[33] Ou seja: como ser sem história e sem cultura. Eugene Genovese bate a mesma estrada: os escravos foram sujeitos ativos e vitais de sua própria his-

(30) Afolabi Ojo, *Yoruba Culture: A Geographical Analysis*, Londres, 1966.
(31) *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, José Olympio, 4ª ed., 1968.
(32) *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1979.
(33) *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community*, Westport, Conn., Greenwood. 1972.

tória.[34] Rawick acredita que, mesmo na sociedade totalitária, há margem de manobra para os oprimidos desenvolverem toda uma série de táticas e estratégias de sobrevivência física e cultural. E não é preciso dizer o quanto isso exige em criatividade. O quanto deve ter implicado, em mobilização da energia social, uma reinvenção de práticas e instituições como a que os iorubanos empreenderam no Brasil. O certo é que, por esses caminhos, assim como antes os bantos, eles imantaram e impregnaram o país.

E vamos insistir na questão urbana. É mesmo preciso fazer uma distinção drástica entre a escravidão rural e a urbana. Há contrastes claros entre o cotidiano acanhado do engenho e o rebuliço colorido da vida citadina. São escalas diferentes em termos de experiência humana e social. Uma realidade era a de quem saía pelas ruas da cidade vendendo "cousas insignificantes e vis", como diria o velho Vilhena; outra era a de quem se via empenhado no corte dos canaviais. Uma coisa era a preta ou mulata que circulava entre ladeiras e quitandas; outra era a negra que, ao pé da moenda, recolhia o bagaço. Eram negros menos livres aqueles estabelecidos nos engenhos, pisando o chão de terra nua das senzalas rurais, isolados "do mundo" e ao mesmo tempo excessivamente próximos dos demais edifícios do complexo arquitetônico da economia açucareira. Verdade que mesmo no campo os escravos recriaram suas vidas. Aplicam-se a eles as belas palavras de Rawick: "*they created for others from sunup to sundown, but from sundown to sunup... they created and recreated themselves*". Na cidade, todavia, o processo foi mais rico e dinâmico. Ali, africanos e crioulos de origem banto ou sudanesa estavam em melhores condições de ação. O padrão dicotômico senhor/escravo não era tão rígido, havendo espaço para o trabalho. Havia até escravos que não moravam com o senhor, mas em domicílio separado; negros de ganho perambulavam; ex-escravos possuíam escravos. Inês Oliveira observa que a divisão da sociedade entre livres e escravos adquiria, na cidade, nuanças que ainda hoje "dificultam o estabelecimento do exato limite entre a escravidão e a liberdade, como no caso das alforrias condicionais". Inês chega mesmo a defender que a infinidade de formas exibida pela escravidão, na cidade, pede uma revisão da categoria escravismo, para

(34) *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nova York, Vintage Books, 1976.

melhor compreensão da vertente urbana do sistema.[35] É a partir daí que podemos entender o sucesso das associações étnicas urbanas, de uma instituição laica como a dos negros de ganho a confrarias religiosas, de que é exemplo clássico entre nós a de Nossa Senhora do Rosário. A soma dessas instituições permitiu, como disse Bastide, "a transmissão das civilizações africanas no continente americano".[36] E é por isso que hoje o embaixador A. P. de Ulysséa, do Itamaraty, pode dizer que "ao condenar o *apartheid*, o Brasil defende seus próprios valores".[37]

5

Razão tem Gilberto Freyre quando fala de uma "reeuropeização" do Brasil, no rastro da chegada de Dom João VI. Ficamos mais afrancesados e anglicizados, das coisas da arquitetura às coisas do intelecto. É a época da chamada Missão Cultural Francesa e da Academia Imperial de Belas-Artes do Rio de Janeiro, patrocinando aqui, entre outras coisas, a difusão da arquitetura neoclássica, quando jardins europeus e ruas calçadas foram se tornando mais visíveis. Mas também é verdade que, nesta maré europeizante, a Cidade da Bahia foi menos atingida que o Rio de Janeiro. Ao impacto desafricanizador da presença da corte lusitana na Guanabara, corresponde a circulação massiva de iorubanos na Bahia. O conde da Ponte, então governador da província, podia até mesmo reclamar da presença excessiva, em Salvador, de "negros da pior espécie chamados nagôs". De um ponto de vista europeu, nada mudou muito na região, antes e depois da chegada do Príncipe. Assim é que Frézier, em 1714, descreveu a Cidade da Bahia como "uma nova Guiné".E um século depois Avé-Lallemant, um médico racista de Lübeck, ainda podia declarar que "se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia sem muita imaginação tomá-la por uma capital africana".[38] Não foi por outro motivo que Pierre Verger, dissertando

(35) Inês de Oliveira, *O Liberto: O seu Mundo e os Outros*, tese de mestrado, UFBa, 1979.

(36) *As Américas Negras*, São Paulo, DIFEL-USP, 1974.

(37) Em *África-Brasil*, Belo Horizonte, FSP, 1984.

(38) Ver Moema Parente Augel, *Visitantes Estrangeiros na Bahia Oitocentista*, São Paulo, Cultrix/MEC, 1980.

sobre a Bahia oitocentista, justificou sua escolha historiográfica dizendo que Salvador "era, no século XIX, mais 'brasileira' que o Rio de Janeiro, então capital do país, já submetida às influências do mundo exterior".[39] Encontramos muitas opiniões parecidas. Uns acham Salvador a mais portuguesa — outros, a mais africana — das nossas cidades oitocentistas. São modos sintomáticos de dizer a mesma coisa: a Cidade da Bahia e sua diferença.

Apesar dos acréscimos demográficos, esta realidade baiana permanecerá substancialmente a mesma, em termos econômicos e culturais, com a chegada do século XX. Escrevendo na primeira metade deste século, na década de 40, Donald Pierson destacou a relativa estabilidade de nossa composição etnocultural, favoneada inclusive pela quase completa ausência de fluxos migratórios, provenientes do estrangeiro ou de outras zonas do país (na verdade, nossos raros imigrantes foram quase sempre portugueses, aqui retomando atividades tradicionalmente lusas nesta parte dos trópicos, como o comércio; e mesmo a migração de espanhóis da Galícia, especialmente de Pontevedra, não afetou nossa feição populacional). Nesta cidade ao abrigo das migrações, escreve Pierson, a ordem social era relativamente estável. "Mudança tem havido, mas relativamente pouca." Salvador "era cidade velha, bem consciente e orgulhosa de suas antigas tradições" — "o comportamento costumeiro, que originalmente desenvolveu em resposta às necessidades da vida colonial, ainda persistia orientando a vida, quase pelos mesmos e familiares caminhos". E mais: "Salvador tinha sido, há muito tempo, uma cidade relativamente isolada; o isolamento intensificou as relações pessoais e, assim, promoveu o desenvolvimento de costumes locais, em resposta a circunstâncias e condições particulares".[40] É bom mesmo acentuar, seguindo Pierson, que este isolamento foi relativo. Salvador nunca foi cidade enclausurada ou circunscrita, que se recolhesse escurecida atrás de altos muros. Não chegou a ocorrer aqui aquele desligamento radical em que viveu, durante a época colonial, o Extremo Norte Brasileiro. A cidade era ventilada e colorida, apenas apartada da rota modernizante que o Brasil meridional tomava.

Sintetizando o que foi dito até aqui, podemos ver como um

(39) *Notícias da Bahia — 1850*, Salvador, Corrupio, 1982.

(40) Donald Pierson, *Brancos e Pretos na Bahia*, São Paulo, Nacional, 2ª ed., 1971.

processo sociocultural desponta, enrama-se e se consolida. No momento mesmo em que a Cidade da Bahia vai sendo projetada para fora do centro da cena brasileira, recebe em ondas sucessivas os jejenagôs. Ocorre então o encontro entre eles e os representantes da herança ao mesmo tempo plástica e hostil da cultura portuguesa, aqui já profundamente modificada pelo novo ambiente e pelas influências banto e ameríndia. Este encontro luso-banto-sudanês, apesar de suas assimetrias, vai ter sua preponderância na constituição de um *corpus* de cultura. Por fim, esta emaranhada tessitura cultural, feita a cada ponto de encontros e confrontos, vai se configurando meandricamente enquanto a Bahia, incapaz de se engajar no movimento de atualização histórica do Brasil, se converte em remansoso reduto da economia urbana pré-industrial, condição em que permaneceria até a metade do século XX.

Foi esta Bahia, tal qual existiu entre os anos 20 e 40 deste século, que Caymmi estetizou. Uma região culturalmente homogênea, entregue à estagnação econômica e à lassidão social. Podemos revê-la ainda no romance de Jorge Amado, nos contos de Mestre Didi, na antropologia visual de Verger, nos escritos e ditos de Vivaldo da Costa Lima, no desenho de Carybé. É a Bahia do terno branco, do porto dos saveiros, dos sobrados coloridos, das "colinas coroadas de conventos". Bahia anterior à BR-324, à PETROBRÁS, à SUDENE, ao Centro Industrial de Aratu, às empresas de turismo, ao Pólo Petroquímico de Camaçari, à onipresença televisual. Uma cidade imponente, paralisada, mas clara e fresca como o claustro azulejado da Igreja de São Francisco de Assis. Foi assim que Stefan Zweig a sentiu. Não uma cidade moderna, rica e poderosa, como o Rio de Janeiro ou Buenos Aires. Mas antes altiva, presa ao passado, com uma cultura e um estilo de vida próprios. Zweig diz mesmo que a atitude da velha Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos era a atitude de uma rainha viúva — "uma rainha viúva grandiosa como a das peças de Shakespeare".[41] Uma rainha, acrescento, tão bem-sucedida em seus convites a idealizações paradisíacas que geralmente conseguia ocultar, dos olhos que a contemplavam, a realidade de sua miséria e dos seus conflitos sociais.

(41) *Brasil, País do Futuro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.

Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente[1]

Renato da Silveira

Este colar azul-turquesa que uso é Oxóssi, minha identidade. Eu sei que hoje a identidade é fixada num pedaço de papel plastificado com uma foto 3x4 colada, a impressão fouveira do polegar e uns dados pessoais escritos aqui e ali. Minha identidade moderna é portanto pra ser carregada no bolso, só porque não tem mesmo jeito, enquanto — digamos pra começar — minha identidade arcaica saio exibindo com orgulho por aí.

Oxóssi é um deus dos espíritos da floresta que veio para o Brasil com os escravos da África ocidental. É um orixá muito poderoso possivelmente porque, no princípio dos tempos, seus adoradores, sendo guerreiros e caçadores, realizavam atividades das mais fundamentais para a sobrevivência da comunidade. Mas seu ambiente preferido é a sombra e o silêncio da floresta. Por isso ele é um ser que se realiza no ponto de contato entre o grupo e os estran-

(1) Este texto foi inicialmente escrito em francês e publicado pela revista *Autrement*, nº 44, Paris, novembro de 1982. Foi bolado para um público que não conhece bem o assunto. Nesta versão brasileira, remanejada, redigida em julho-agosto de 86 e complementada em março de 87, a mesma perspectiva foi mantida. Como se vê, seu título foi inspirado na música "Milagres do Povo", de Caetano Veloso. O historiador João José Reis e o babalorixá Godofredo Copque Daltro deram informações e sugestões que foram adotadas nesta nova versão.

geiros, e no limite entre a sociedade e a natureza. Talvez por esta razão Oxóssi viva hoje uma grande tensão, pois ele é irresistivelmente atraído pelo que existe de mais urbanizado dentre as civilizações humanas, sentindo ao mesmo tempo uma necessidade absolutamente vital de permanecer em contato estreito com Osaim, o mundo vegetal, e com Oxum, a doçura dos rios e das lagoas.

Meu colar é por conseguinte um microcosmo. Mas ele próprio, reduzido a simples objeto, sintetiza tudo isso, pois, além de ser da cor de Oxóssi, é plástico e náilon, foi confeccionado com resinas sintéticas produzidas pela indústria moderna, pela tecnologia sofisticada das fábricas do Pólo Petroquímico, instalado na periferia de Salvador.

* * *

Era uma vez um guerreiro furioso que chegava de surpresa, arrancava homens, mulheres e crianças da sua terra, da companhia de sua família e de seus amigos, e os vendia para trabalhar em terras muito distantes, sob ferro e fogo, para a riqueza e a glória dos senhores que os compravam. Era uma vez a escravidão colonial portuguesa, que destruiu totalmente as estruturas da família de linhagens e o conjunto das organizações econômicas, políticas, sociais dos africanos capturados e trazidos para o Brasil. O tráfico separava os membros das linhagens, o mercado se encarregando em seguida de afastá-los definitivamente, dispersando-os pelo imenso território brasileiro como mão-de-obra nas plantações de cana-de-açúcar, café e nas minas, mas freqüentemente também como escravos domésticos e urbanos.

Nas plantações, no início, os africanos eram separados pelo sexo: os homens numa senzala e as mulheres, sempre menos numerosas, numa outra. Só aquele que provasse lealdade, melhor seria dizer submissão perante seu senhor, podia, sob sua proteção, gozar de um raro privilégio para um escravo: se casar, construir uma palhoça própria, constituir família. Mas desta vez segundo as normas católicas dominantes: sacramentos cristãos, monogamia. E com a humilhação enraizada no coração.

Certos africanos e crioulos eram assim integrados, como indivíduos de segunda categoria, pelo apadrinhamento e outras relações pessoais, a uma nova linhagem, à família patriarcal de origem por-

tuguesa. Seu chefe era proprietário dos escravos, das plantações, do engenho e, além do mais, chefe político e militar local. Ele era oficialmente ligado por uma rede de relações de lealdade e todo tipo de aliança, antes de mais nada ao governo, à Igreja Católica e aos outros senhores; depois, em outras condições, aos rendeiros da região e aos trabalhadores assalariados; enfim aos escravos domésticos, aos libertos e aos escravos em geral. Assim, a aquisição pela massa escravizada de pequenos privilégios dependia diretamente da iniciativa do senhor, ou pelo menos do seu consentimento. Por isso o clientelismo e o conformismo tornaram-se, para o afro-brasileiro, condições normais da sua alforria, da sua integração, e da sua ascensão social e material. O sistema criava assim, deliberadamente, um mecanismo de destilação de conveniências cujo objetivo era estimular o consentimento do próprio oprimido, nutrir seu apego aos raros miniprivilégios adquiridos, ganhar sua cumplicidade.

Saindo do âmbito familiar, um outro aspecto importante da política colonial foi a organização, sob a tutela da Igreja, sobretudo na cidade mas também no campo, de confrarias ou irmandades católicas especiais para os negros, que reuniam cada etnia — chamada de "nação" — à parte, sob a "proteção" de um santo católico, seu patrono. O poder colonial (e depois imperial) sempre estimulou, com certo sucesso, a rivalidade entre essas organizações. Cada confraria podia eleger seus "reis", "ministros" ou "juízes" (termo usado na Bahia) que desempenhavam o papel de intermediários entre as autoridades e a massa de escravos e libertos. A eleição destes chefes precisava entretanto ser confirmada pelas autoridades policiais, que investigavam a conduta dos eleitos e eliminavam os elementos "inconvenientes". É claro que estes "inconvenientes" às vezes driblavam a eterna vigilância da repressão.[2] As sedes dessas confrarias eram as igrejas paroquiais e outra menores; ali funcionava a administração e se davam as reuniões. As confrarias maiores tinham igrejas próprias, as menores dispunham apenas de altares laterais em igrejas alheias.

A principal atividade da confraria era a organização de uma procissão anual no dia do seu patrono, da qual participavam também representantes das autoridades constituídas, estatais e eclesiásticas, e o povo em geral. A procissão era um ritual politicamente

(2) Cf. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932, pp. 51-54.

muito importante naquela época: era o momento em que a sociedade se teatralizava, isto é, exibia a si própria no seu máximo esplendor, se apresentava publicamente num só ato, fundia suas partes num todo coerente, num momento de grande comoção coletiva. A procissão era também um espaço privilegiado para a expressão estética, a beleza da encenação tendo inclusive grande importância para a manutenção ou o aumento do prestígio da irmandade e, naturalmente, do prestígio de todos os seus membros. Era, em resumo, uma força de coesão política, uma competição entre particulares que reforçava a ordem global. O cortejo era geralmente seguido de uma grande festa noturna com batuques, comes e bebes. Ali rolavam muitas outras coisas, a gravidade ibérica sendo colocada entre parênteses, dando lugar à descontração africana. Certos sacerdotes católicos mais zelosos não viam com bons olhos estas farras "pagãs", e faziam tudo para suprimi-las, mas as autoridades civis tendiam a tolerá-las.[3] O sistema abria assim um espaço, certamente restrito, para a satisfação de certas necessidades individuais e coletivas. Em outras palavras, tentava, pela ideologia, forjar convicções submissas e identidades coletivas baseadas nas glórias solenes da cristandade.

Mas, como se sabe, ninguém se enquadra apenas por convicção. E muito menos os oprimidos. Num sistema austero e brutalmente injusto como o escravista, a violência repressiva detinha um papel de destaque. Além do aparelho policial e militar montado e financiado pelo Estado, sabe-se que os "reis" e "juízes" — que eram muito respeitados pela população de origem africana, talvez porque muitos deles fossem membros da alta hierarquia política e religiosa dos reinos africanos de onde vieram — chegaram a desempenhar também um papel repressivo. Nas cidades, os escravos que tinham cometido certos delitos eram apresentados por seus senhores a eles, que se encarregavam de julgá-los e eventualmente condená-los à chibata e ao tronco. Em compensação, estes "reis" e "juízes" gozavam de um certo número de pequenas vantagens.[4] As elites da ordem africana original tinham assim a possibilidade de receber um estatuto levemente superior ao da massa escravizada. A ideologia colonialista reaproveitava um elemento de diferenciação política ante-

(3) João da Silva Campos, *Procissões Tradicionais da Bahia*, Salvador, IOB, 1941, pp. 78-82 e 239-242.

(4) Roger Bastide, *Les Amériques Noires*, Paris, Payot, 1967, pp. 98, 99; *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, pp. 78, 79.

rior para consolidar o sistema atual: criava uma representatividade legítima ao tempo em que se descartava de uma parte da função repressiva, descarregando-a nos ombros dos próprios afro-brasileiros.

Mais tarde, até o início do século XIX, as confrarias negras vão adquirir o caráter de associações de serviços e de assistência social. E por volta da metade do século elas começarão a dar lugar às associações de classe.[5]

Essas irmandades desempenharam portanto um papel importante na manutenção da ordem colonial e imperial. Para confirmá-lo, basta verificar o entusiasmo com que certos ideólogos do sistema falaram delas. Koster, um administrador inglês de plantações de cana-de-açúcar em Pernambuco, estava convencido da utilidade do "rei do Congo", instituição que, do seu ponto de vista, longe de tornar os escravos "refratários à civilização", lhes facilitava a assimilação e lhes impunha a disciplina. Gilberto Freyre, que exprime um ponto de vista colonialista, embora liberal, também ficou encantado com esta iniciação à disciplina cívica, aplaudindo com veemência "a política social do Brasil relativa aos escravos, [que] foi prudente e plena de bom senso". Ele nos conta como os padres católicos "proclamavam a utilidade de permitir aos pretos seus divertimentos africanos". E cita o jesuíta Antonil, que viveu no Brasil no século XVIII:

> "Por conseguinte deixem-nos eleger seus reis, cantar e dançar honestamente algumas horas, um certo número de dias por ano, e se divertir honestamente à noite, depois de terem celebrado pela manhã suas festas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, São Benedicto e ao patrono da capela do engenho".[6]

Dessa maneira, as danças e os "divertimentos africanos" (os "honestos", *of course*), assim como um mínimo de representação política, foram sistematicamente ligados a essa submissão prévia à religião do senhor. Todos aqueles que não se submetiam a essa

(5) Katia M. de Queirós Mattoso, *Bahia: a Cidade do Salvador e o seu Mercado no Século XIX*, São Paulo, HUCITEC, 1978, pp. 223-227.

(6) Gilberto Freyre, *Maîtres et Esclaves*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 343-344. *Ibidem* para a citação de Koster. Trata-se da tradução francesa de *Casa Grande e Senzala*, que foi usada porque o presente ensaio foi basicamente escrito em Paris.

"política social cheia de bom senso" eram massacrados. Claro, apenas para recuperar o "bom senso". Sobre isto, o urbanismo da velha Bahia nos oferece uma imagem bem significativa: no largo do Pelourinho (onde o couro comia nas costas dos escravos) se eleva majestosa a igreja barroca de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, sede da irmandade dos negros da "nação" Angola, magnificamente pintada de azul anil.

Mas se o sistema escravocrata, por um lado, desestruturou completamente todas as instituições sociais dos africanos, por outro lado estimulou a preservação de certas atividades culturais, particularmente a dança e a música, como meio importante de manter as particularidades étnicas deles, impedindo assim sua temida união. Quando escrevo que o "sistema" fez isso e aquilo, parece até que existia um plano elaborado por uma inteligência única, uma espécie de mecanismo que funcionava regularmente. Sem dúvida há algo parecido no funcionamento das sociedades, mas a realidade é sempre mais complexa. Ninguém ignora que a aristocracia e o clero portugueses tinham uma longa experiência colonizadora e que aplicaram no Brasil muitos esquemas elaborados anteriormente. Porém todo sistema social, mesmo o mais coeso, é sempre contraditório em todos os seus aspectos. No movimento da nossa história muitas vezes se manifestaram sérias divergências entre aqueles que decidiam, homens de Estado, sacerdotes, militares e senhores, em relação à política social de que fala Gilberto Freyre.

Na verdade, não houve uma política única do poder, nem no período colonial, nem no período imperial, nem tampouco no republicano. Os que tentam pasteurizar o movimento histórico afirmando que o caráter da ordem escravocrata brasileira era "brando", escondem o fato de que nem sempre houve consenso entre os privilegiados quanto ao modo de manter a ordem e a segurança, particularmente nos momentos de tensão política, quando a definição do caminho a seguir podia provocar uma crise ainda mais grave. Sempre existiram contradições significativas no interior do aparelho político e administrativo do Estado, mas também entre a Igreja e o Estado, entre a Igreja e os senhores, entre os próprios senhores e mesmo entre as diversas ordens da Igreja (elas também proprietárias de escravos), segundo as regiões do país e as diferentes conjunturas históricas. Os defensores da linha dura às vezes se encontravam na oposição e às vezes definiam as regras do jogo. Os que defendiam uma linha branda, isto é, uma dominação menos bruta e mais habi-

lidosa, menos militar e mais política, também emergiam regularmente ao longo da história brasileira.

As "boas maneiras" de castigar nativos, normas para a sua circulação, a concessão de uma certa liberdade religiosa e artística para diverti-los e descontraí-los estavam no centro desse debate entre as duas tendências. O objetivo manipulatório dos defensores da linha branda aparece entretanto claramente num relatório de uma alta autoridade colonial, o célebre conde dos Arcos, para quem essas atividades obrigavam os negros a reproduzir inconscientemente "as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde o nascimento e que entretanto começam pouco a pouco a se diluir com a desgraça comum".[7] Dividir para reinar, aquele velhíssimo truque que quase sempre dá certo, não é?

Do ponto de vista do afro-brasileiro, é evidente que o problema se colocava de modo diferente. Após uma semana de trabalho massacrante, sob a pressão do feitor e a ameaça da violência policial, o negro encontrava na música e na dança o ritmo próprio da vida, recuperava sua alegria de viver, o orgulho de seu corpo mortificado, a autenticidade do seu espírito desprezado, o tesão e a vontade de viver, a certeza de ter uma riqueza interior que não podia ser destruída nem pelo desprezo do senhor nem pela brutalidade com que era tratado. "Muitos ali dançavam e eram admirados quando, nas festas em que podiam fazer música, reviravam os olhos e saltavam loucamente pelo barro batido, flutuavam no ar, faziam com que seus corpos fossem muitas coisas ao mesmo tempo, traziam fogo aos corações dos outros e, nessas horas, eram divindades."[8] Conseqüentemente, esta pequena liberdade não foi insignificante para o afro-brasileiro: foi um meio importante de preservar a própria identidade e marcar sua relativa independência de espírito em relação à ideologia dominante. E ainda hoje, na Bahia, a escravidão já perdida nas brumas da história, não é por acaso que a música e a dança *afro* se encontram na vanguarda do combate contra esta pesada herança do nosso passado colonial, a discriminação racial. Até mesmo as irmandades católicas foram eventualmente também um espaço de expressão para o afro-brasileiro. Apesar da função oficial que desempenhavam, serviram discretamente para preservar certas tradi-

(7) Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.*, pp. 234, 235.

(8) João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p. 96.

ções, dissimular a organização de candomblés e mesmo para acobertar conspirações contra a ordem estabelecida. Substituíam o insubstituível.

* * *

Aquele que é considerado o primeiro candomblé baiano foi fundado provavelmente no início do século XIX (em 1830, segundo cálculos feitos por Édison Carneiro)[9] por um grupo de nagôs originários do reino de Ketu. Foi instalado inicialmente na Barroquinha, bairro próximo ao centro histórico de Salvador, numa casa situada atrás da igreja que tem o mesmo nome. Embora dificilmente tenha sido o primeiro dos candomblés, ele deve ter marcado o início de uma nova fase na história dos cultos afro-brasileiros, isto é, o aparecimento de terreiros que funcionavam um pouco mais abertamente, tinham um calendário fixo de cerimônias, reuniam o culto de vários deuses no mesmo templo, possuíam hierarquias complexas, bem definidas e enraizadas na sociedade local. O candomblé da Barroquinha, nomeado Ilê Axé Iyá Nassô Oká, a partir dessa época deve ter servido de modelo a todos os demais, inclusive aos das outras etnias. Em outras palavras, foi provavelmente ele que desencadeou o processo de constituição da religião afro-brasileira. Mas ele já era resultado da associação de elementos litúrgicos provenientes principalmente das religiões dos nagôs e dos jejes. Este candomblé existe ainda hoje, mas atualmente se encontra no bairro do Engenho Velho, sendo popularmente conhecido por Casa Branca. Ele deu origem a dois outros dos maiores candomblés da Bahia, o Gantois e o Axé Opô Afonjá.[10]

Vamos voltar ao esquema esboçado no início deste texto para tentar restituir um pouco da complexidade com que a vida social geralmente se desenvolve. Sabemos que, nas cidades, existiam três tipos básicos de escravos: o empregado da casa, o de aluguel e o escravo de ganho ou ganhador. Este último praticava o comércio

(9) Ver *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1976, pp. 19 e 63.

(10) Pierre Fatumbi Verger, *Orixás*, Salvador/São Paulo, Ed. Corrupio/Círculo do Livro, 1981, pp. 28-30; Ordep Trindade Serra (org.), *Exposição de Motivos para Tombamento do Terreiro da Casa Branca*, mimeo, Promemória, 1984, pp. 1-24.

ambulante, carregava cadeira e todo tipo de fardo, e recebia uma pequena parte da féria no fim de cada jornada. Os escravos de ganho podiam fazer economia para comprar a própria liberdade. Por esta razão encontramos no início do século XIX, em Salvador, ao lado da massa escrava, um número importante de libertos, africanos e crioulos, bem como de crioulos nascidos livres, que controlavam o comércio ambulante de certos produtos alimentares, certos ofícios e todo tipo de biscate.

É preciso também salientar que o liberto, particularmente o africano, não tinha automaticamente acesso ao estatuto de cidadão livre, pois numerosas cláusulas legais limitavam seu movimento e lhe proibiam o preenchimento de certas funções.[11] Apesar disso, as cidades contavam com uma massa considerável de alforriados que tinham uma liberdade de movimento muito maior do que a dos afro-brasileiros fixados nas plantações e nos engenhos. Só para dar uma idéia, por volta de 1835 Salvador contava com 12 000 libertos, sobre uma população global de 65 000 habitantes.[12]

Vimos como o poder, para manter os oprimidos divididos, estimulou hostilidades e diferenças já existentes na África, política que foi quase sempre bem-sucedida. Os congoleses e angolanos, por exemplo, provenientes da África equatorial, nunca se deram bem com os sudaneses, originários da África ocidental. Mas os próprios sudaneses compunham na África um mosaico embaraçado de etnias — com tradições culturais, línguas e religiões próprias — que freqüentemente entravam em guerra entre si. Além dessas rivalidades herdadas da África, o poder colonial fomentou outras, como a hostilidade entre africanos e crioulos, ou entre negros e mulatos, recebendo os crioulos em geral e os mulatos em particular um tratamento favorecido. Tínhamos portanto uma massa relativamente livre, mas extremamente fragmentada.

Apesar de todas as divisões estimuladas pelo poder, pode-se verificar nessa época o desenvolvimento de certas formas de solidariedade, geralmente por grupos de uma mesma etnia, escapando muitas vezes ao controle da Igreja e do Estado: juntas de alforria, grupos organizados ("cantos") de ganhadores, de doqueiros, bar-

(11) Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 74 e segs.

(12) João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 16.

beiros e outros ofícios, divisão planejada do mercado ambulante, etc.

A maioria dos próprios escravos de ganho — os quais, pela força da própria lógica comercial, passavam o dia inteirinho longe dos olhos vigilantes dos seus donos — gozava também, evidentemente, de certa liberdade de movimento. Além disso, o fato de eles, junto aos ganhadores libertos, realizarem outras atividades econômicas importantíssimas (eram eles, basicamente, que se encarregavam do abastecimento da cidade em gêneros de primeira necessidade, além de exercerem os mais variados ofícios), abriu maiores possibilidades de formação de redes alternativas de organização do trabalho, de administração da solidariedade, e até mesmo de conspiração contra o sistema. Assim, os africanos e seus descendentes foram pouco a pouco recriando, nas instituições oficiais como à margem delas, relações e valores mais próximos da sua sensibilidade e da sua cultura.

Além do mais, no princípio do século XIX, Salvador era o maior centro brasileiro do tráfico de escravos. Nesse início de século, a África ocidental se encontrava em pé de guerra. Foi um período de expansão da religião islâmica e de desintegração de grandes reinos como o de Oyó; muitos prisioneiros dessas guerras foram vendidos pelos próprios vencedores aos traficantes brasileiros, o que provocou uma grande concentração em Salvador sobretudo de haussás e de iorubás, chamados aqui de nagôs, mas também de jejes (ewes) — fundadores do reino do Daomé e vencedores da legendária cavalaria de Oyó — fulanis, minas, etc. Essa concentração contrariava o costume dos colonizadores portugueses, que sempre procuraram, por razões óbvias, evitá-la. Mas a facilidade comercial, o lucro imediato, terminou se impondo sobre a prudência estratégica. É preciso assinalar também que, a partir de 1780, a Bahia vivia um período de grande prosperidade, com o aumento do preço do açúcar no mercado europeu. A importação de escravos foi tremendamente incrementada. Os sudaneses, que não passavam de 20% da população escrava em 1805-1806, pularam para cerca de 57% entre 1820 e 1835.[13] Esta concentração numérica principalmente de nagôs e jejes vai ter uma importância histórica considerável na formação da atual sociedade baiana. Mas é necessário situar o surgimento das primei-

(13) Reis, *idem*, pp. 169, 170.

ras grandes casas de candomblé nagô na conjuntura global da época.

No Brasil, o segundo quartel do século XIX se caracterizou por uma grave crise estrutural, ao mesmo tempo econômica, política, social e militar, conseqüência das novas condições do mercado mundial, da independência política do país e do período de descolonização que se seguiu. O período de prosperidade, começado no final do século XVIII, se esgotou em 1821, quando o início de uma grave crise econômica internacional, que se prolongará até 1842-1845, provocou a diminuição da demanda e a conseqüente queda dos preços de nossos produtos de exportação.[14]

A esse aspecto exterior da questão deve-se acrescentar a fuga dos capitalistas portugueses, dos quais os senhores dependiam para realizar todas as operações financeiras indispensáveis à reprodução do ciclo econômico, exportação do produto manufaturado, reposição de peças de engenho, etc. Além do mais, os escravos, que tinham lutado contra o colonizador durante a guerra de independência (1821-1823), embora sua participação tenha sido limitada pela própria desconfiança dos "brasileiros", se sentiram ludibriados desde que constataram que, apesar da mudança do estatuto político do país, o estatuto pessoal deles permaneceu inalterado.[15]

É preciso acrescentar ainda que, nas épocas de crise, os senhores tinham o hábito de facilitar a alforria de escravos para diminuir os custos de produção. Esta atitude tinha duas graves conseqüências para os afro-brasileiros: por um lado, o destino mais provável dos libertos era o desemprego e a miséria; por outro, o aumento da cadência e do tempo de trabalho tornava a existência daqueles que permaneciam cativos um verdadeiro inferno. Assim, às habituais vítimas da ordem colonial, ao cortejo de velhos escravos, cegos e mutilados do trabalho que eram abandonados pelas ruas, vinha-se acrescentar um novo exército de desempregados, enquanto nas plantações e engenhos a existência dos escravos beirava o limite do suportável.

A violência estava portanto no ar. Sempre esteve, mas nesta conjuntura sua intensidade aumentou espantosamente, ameaçando mesmo os mais poderosos. Os bandidos atacavam os ricos e os esta-

(14) Mattoso, *op. cit.*, pp. 349, 350.

(15) João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The African Muslim Uprising in Bahia, 1835*, tese de doutorado, Universidade de Minnesota, 1982, pp. 68-71.

belecimentos comerciais, a agitação social atingiu sua máxima intensidade com as revoltas de soldados, escravos e libertos, e com as greves dos operários dos arsenais imperiais. Neste clima de instabilidade sócio-política, a solidariedade étnica desempenhou um papel decisivo. E a religião foi sem dúvida a forma mais estruturada e mais ampla desta solidariedade.

* * *

Os malês (haussás, nagôs, nupes e jejes islamizados), segundo os dados disponíveis, desempenharam o papel mais importante nas rebeliões de escravos e libertos desta época (1807-1835). Mas atualmente podemos ter certeza de que os adeptos da religião dos orixás e dos voduns também mexeram seus pauzinhos. Nina Rodrigues já assinalou que, em 1826, um quilombo estabelecido em Pirajá, nas matas do Urubu, "se mantinha com o auxílio de uma casa fetiche da vizinhança, a casa do Candomblé".[16] Por outro lado, após a grande rebelião de 1835, relatórios da polícia falavam de numerosos instrumentos musicais e diversos acessórios utilizados nos ritos do candomblé, apreendidos nas casas dos revoltosos.[17] Roger Bastide, por sua vez, recolheu o testamento de um membro da alta hierarquia de um dos grandes candomblés da Bahia, segundo o qual os Eguns (ancestrais divinizados) e Exu (entidade que preside a ordem do mundo mas que, em certas circunstâncias, gosta de promover uma badernazinha) foram os patronos da revolta dos nagôs não islamizados.[18]

A religião, como se sabe, pode assumir as mais variadas funções. Politicamente falando, as igrejas podem atribuir um conteúdo preciso tanto à consolidação da ordem estabelecida quanto à sua subversão. Nos textos sagrados e nos rituais sempre se encontram matéria pra justificar qualquer tomada de posição, tudo dependendo das circunstâncias sócio-históricas. O candomblé, último re-

(16) Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 76; Bastide, *As Religiões*, p. 149 e Pierre Verger, *Notícias da Bahia — 1850*, Salvador, Corrupio, 1981, pp. 227, 228, também se referem a esse fato; mas é Reis, *Rebelião Escrava ...*, pp. 74-76, quem dá abundantes detalhes sobre o assunto.

(17) Verger, *idem*, p. 228.

(18) Bastide, *As Religiões*, p. 349; *Le Candomblé de Bahia* (*Rite Nagô*), La Haye/Paris, Mouton & Cie., 1958, p. 148; *Le Prochain et le Lointain*, Paris, Editions Cujas, 1970, p. 226.

duto na luta pela preservação da identidade dos afro-brasileiros, terminará adotando as estratégias de rebelião e de integração, assumidas simultaneamente ou sucessivamente por seus adeptos. A fundação de um terreiro no centro da cidade, a dois passos do palácio do governo, numa época em que qualquer organização autônoma de negros era considerada perniciosa, proibida e violentamente perseguida pelas autoridades, não pode senão confirmar a complexidade do processo.

Não há dúvida de que os primeiros candomblés nagôs, para não serem esmagados, devem ter contado com a cumplicidade de figuras de uma certa importância. Essa cumplicidade foi o fato novo que permitiu, senão a implantação, pelo menos a sobrevivência desses primeiros candomblés. Que importância tinham estas figuras no quadro político local, é o que veremos mais adiante. Por enquanto gostaria de salientar que esta época, fortemente marcada por um espírito de revolta, foi simultaneamente marcada pela consolidação de uma estratégia de integração encaminhada por grupos de jejes, nagôs e outros, e por uma tática de dissimulação anexa, desembocando no que Bastide chamou de interpenetração de civilizações. Falei em consolidação porque os bantos já tinham feito a mesma opção, após o esmagamento dos seus quilombos mais célebres, e porque essa tática marcou, como já vimos, as atividades culturais e políticas dos escravos, desde o início da colonização, sendo mesmo o recurso defensivo por excelência de todo e qualquer oprimido, a começar pelas crianças. Como esquecer a capoeira de Angola, luta dançada e dança lutada, drible de corpo na vigilância de policiais, soldados, feitores, capatazes, inspetores, juízes de paz e dedos-duros?

Nuance: quando falo de opção após o esmagamento dos quilombos, pode parecer que foi um processo linear, uma coisa mais ordenada do que o que efetivamente aconteceu. Na verdade o processo foi bem mais embaralhado, uma grande mistura de estratégias individuais, familiares e comunitárias, decisões tomadas por lideranças locais, flexões, indecisões e mudanças momentâneas de orientação. Por outro lado, optar pela constituição de uma religião socialmente reconhecida não exclui totalmente que o conteúdo religioso que ela ritualiza seja revigorado pelo sentimento de revolta. Em todo caso, o que me parece indiscutível é que certas lideranças optaram claramente pela constituição de uma religião integrada na vida social local. E a reestruturação do culto africano no início do sé-

culo XIX foi sem dúvida o elemento mais importante e mais complexo da opção pela integração, bem como o elemento mais determinante da formação de uma sociedade civil, no início do período republicano.

Entretanto, para que este projeto fosse viável, como diria Lenin: que fazer? Sabe-se que durante o período colonial os escravos tinham adquirido o hábito de fingir venerar santos católicos para poderem exercer suas religiões por debaixo do pano, subterfúgio que era facilitado pela ignorância e pela arrogância do colonizador. Normal: o autoritarismo tende a estimular, entre os subordinados, talentos clandestinos. Falei de subterfúgio, o que não deixa de ser verdade, mas neste caso, a adoção de uma tática de dissimulação tinha implicações maiores que as de uma simples esperteza eventual: tomavam uma atitude ambígua que os obrigava a atravessar uma fronteira historicamente muito significativa: da nítida paisagem onde se dava o enfrentamento militar passava-se ao território nebuloso do toma-lá-dá-cá, da negociação e da esperteza política.

Na verdade este processo já tinha começado na Ãfrica, e tudo indica que muitos escravos bantos aqui desembarcados nos séculos XVII e XVIII já participavam do culto de santos católicos antes de cruzarem o Atlântico. Portanto é razoável que, com eles, os sudaneses tenham aprendido essa manha. Mas o que pode ter sido para muitos ketos, ijexás, minas e jejes um mero subterfúgio era, ao mesmo tempo, uma espécie de reconhecimento. O pensamento simbólico é freqüentemente pragmático e dinâmico, sensível a novas realidades. O colonizador português, com as sucessivas derrotas dos revoltosos, apareceu concretamente aos olhos dos africanos escravizados como o mais forte. Em outra linguagem, protegido por santos fortes. E, nesses casos, a prudência e o realismo do derrotado militarmente recomenda a procura de uma conciliação e, por que não, a proteção destes santos.

Os africanos tinham uma verdadeira intimidade com esse processo. A Ãfrica ocidental, antes da chegada dos colonizadores europeus e mesmo depois, foi palco de guerras de conquista, com a formação e a queda de grandes reinos que colonizavam extensos territórios. Os grandes sistemas religiosos iorubá e daomeano foram formados paulatinamente, pela cooptação de divindades locais, integradas aos panteões gerais dominados pelos deuses dos vencedores, estes próprios às vezes divinizados. Odudua foi rei de Ifé, Oxóssi foi rei de Ketu, Xangô foi rei de Oyó; todos foram fundadores de dinas-

tias, senhores de inúmeros povos que lhes deviam vassalagem. As religiões africanas sempre foram extremamente politizadas. O africano aprendeu, desde sempre, a respeitar os deuses do conquistador e a integrá-lo às suas crenças. É verdade que as assimilações entre divindades africanas eram mais espontâneas, enquanto o famoso sincretismo entre deuses africanos e santos católicos ficava mais difícil de engolir. Porém, com o tempo, o catolicismo tornou-se uma "segunda natureza" do candomblé, segundo a expressão de Édison Carneiro. Mas é verdade também que, até hoje, certos fiéis dos terreiros rejeitam energicamente essa assimilação.

Do outro lado, as coisas não foram tampouco simples. Se a presença de imagens católicas nos ritos africanos abrandava as suspeitas de alguns "brancos"[19] mais conciliadores, ela provocou uma irritação ainda maior em uma parte da população "branca" mais rancorosa, e uma exigência de repressão mais dura. Bastide, apoiando-se em textos daquela época, assinalou que esta "adesão" dos negros ao catolicismo era vista por muitos "brancos" como um perigo, como uma brecha que poderia dar margem a um certo igualitarismo e, por conseguinte, constituir uma ameaça aos privilégios estabelecidos.[20] A mera presença de imagens católicas nos candomblés era portanto politicamente insuficiente. Era necessário criar alianças mais estáveis com certos personagens importantes mais tolerantes, o que foi sendo feito paulatinamente, dentro do possível.

* * *

Após a abolição total da escravidão em 1888 e a proclamação da república no ano seguinte, os candomblés começaram a tornar-se mais numerosos e a se organizar de modo mais aberto. Ninguém mais poderia ignorar a determinação dos afro-brasileiros em manter suas religiões. A insistência em preservar a própria identidade aparecia, entretanto, aos olhos da camada "branca" privilegiada, mesmo aos olhos dos seus membros mais tolerantes, como algo que comprometia o futuro grandioso do Brasil, como uma espécie de arcaísmo degradante que nos afastava do círculo privilegiado das na-

(19) Branco entre aspas significa que esta é uma concepção ao mesmo tempo racial e social. Mestiços de pele clara e cabelos mais ou menos lisos, ricos e educados dentro de padrões explicitamente ocidentais, entre nós, são considerados brancos.
(20) Bastide, *As Religiões*, p. 182.

ções modernas. E certos doutores mais indulgentes tentaram compreender esses seres exóticos, tornados cidadãos pelas novas realidades políticas, com os quais seria preciso contar para construir a modernidade da nação. Compreendê-los, fique bem entendido, para "civilizá-los" mais rapidamente.

Nina Rodrigues, médico por formação e etnólogo por gosto, teve de enfrentar a arrogância e a violência de senhores acostumados a oprimir, a explorar, a espancar os seres humanos que se encontravam a seu serviço. Entretanto, apesar de sua condição de mestiço e de sua simpatia manifesta pelos negros, ele baseava sua teoria na hipótese da superioridade da raça branca. Com efeito, ele estava convencido de que a presença da raça negra no nosso país era um aspecto determinante da inferioridade industrial e técnica do povo brasileiro. Mas, segundo seu racismo "moderado", os negros não seriam "nem melhores nem piores que os brancos, eles pertencem a uma outra fase do desenvolvimento intelectual e moral".[21] Polemizava assim contra os racistas da linha dura, para quem os negros eram inferiores para todo o sempre, e não tinha jeito a dar. Na sua linha de raciocínio, a "adaptação fetichista" da religião católica feita pelos negros não poderia ser considerada como um inconveniente. Muito pelo contrário, a classificação das culturas negras que a mentalidade hierarquizante de Nina Rodrigues fazia, colocava a mitologia "ewe-iorubana" entre as mais "evoluídas" e, como tal, passível de contribuir para a conversão dos afro-brasileiros ao catolicismo, este último considerado expressão do desenvolvimento moral, intelectual e técnico "superior" da raça branca. Ele entendia essa conversão como um processo muito longo mas que, quando realizado, suprimiria o atraso do Brasil. Neste contexto, a violência policial que continuava a ser praticada pelo poder republicano não provocaria senão o recrudescimento dos ressentimentos, a consolidação do "animismo fetichista" dos negros, o retardamento de sua "evolução".

A preocupação fundamental e permanente de Nina Rodrigues era portanto política. Em outras palavras, as dele próprio, era necessário encontrar uma maneira "moderada" e "convincente" de converter os negros à "civilização européia", de provocar "a lenta e gradual sujeição dos povos negros à administração inteligente e explo-

(21) Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 14. A introdução a este livro trata precisamente desse assunto. Ver também o capítulo VIII.

radora dos povos brancos".[22] Nessa política de dominação racional e mansa, o papel do catolicismo seria absolutamente decisivo. Ele não podia, portanto, senão encarar com otimismo a presença de santos católicos nos terreiros de candomblé.

Entretanto, não se pode ignorar que Nina Rodrigues nunca deixou de protestar contra aqueles que queriam "educar o povo" na base do porrete, sendo ele próprio vítima de certas represálias. Recolocando sua tomada de posição numa perspectiva histórica, o que o primeiro etnólogo brasileiro tentava sistematizar, com a linguagem da ciência social da sua época, era uma prática antiqüíssima, muito comum entre os cristãos desde a expansão da religião deles na Europa: transformar os santuários "pagãos", para efeito de controle ideológico, em santuários cristãos.[23] Exatamente como fizera o colonialismo português e como fizeram todos os conquistadores africanos.

Nesta correlação de forças nitidamente desfavorável aos afro-brasileiros, que continuavam vendo "a crueldade bem de frente", Nina Rodrigues era certamente um aliado precioso, pois, apesar do seu racismo científico e do seu projeto de organizar racionalmente a descaracterização cultural, ele tomava posição publicamente (isto é, politicamente) contra a violência e o arbítrio que atingiam os descendentes dos africanos, era o advogado que defendia diante do público bem-pensante, embora dentro de uma ótica evolucionista, a dignidade da cultura negra. Por esta razão sempre foi recebido com estima e honrarias pelo povo do candomblé, e terminou consagrado ogan do terreiro do Gantois.

Este fato é da mais alta importância no processo de constituição da religião afro-baiana e de uma sociedade civil em Salvador. No culto de origem africana, os ogans compõem um sacerdócio específico; são os membros masculinos do candomblé que nunca entram em transe e se encarregam tanto de tarefas administrativas e diplomáticas, como da música e dos sacrifícios. Na reestruturação dos cultos na Bahia, este sacerdócio foi mantido em toda sua complexidade, acrescentando-se um ramo especial: certos "brancos" que detinham um estatuto elevado no seio da sociedade oficial e que eram

(22) *Idem*, p. 391.

(23) Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari, Dedalo Libri, 1972, pp. 439-451.

simpatizantes do candomblé receberam, enquanto ogans, a função de protetores do culto.

Nina Rodrigues, segundo Arthur Ramos, seu discípulo mais conhecido, foi o primeiro ogan "branco", mas a afirmação força um pouco a barra. Desde pelo menos o início do século XIX os negros começaram a criar nas suas irmandades católicas uma categoria de membros puramente honoríficos, constituída de "brancos" de posição social destacada na vida política e social da cidade. Sabe-se que as confrarias destinadas aos negros eram proibidas aos brancos e mulatos e vice-versa mas, nestes casos, certas exceções eram oficialmente abertas. Falei que os negros começaram a criar esses títulos, mas não posso afirmar com segurança de quem partiu a iniciativa, pois a política escravocrata, por sua vez, estimulava a participação (meramente formal, é verdade) de altas autoridades nas irmandades negras. Não foram poucos os presidentes da província que receberam esses títulos. Tratava-se de uma disposição oficial, argúcia da dominação, no sentido de manter o contato entre a cúpula e as entidades de massa, donde as exceções. Além desses membros muito oficiais, outros personagens de certo peso foram atraídos pouco a pouco pelas confrarias negras, onde receberam o mesmo título, desempenharam igualmente o papel de protetores e também contribuíram financeiramente para aumentar o brilho das festividades.[24]

A igreja da Barroquinha, que está intimamente associada à fundação do mais importante dos primeiros candomblés nagôs, era administrada por uma confraria de nagôs, a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios. Desde 1811, esta já contava com esse tipo de membro honorífico. Sabe-se que as mulheres que fundaram o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (nome que é uma homenagem a Iyá Nassô, a mais importante delas) eram membros do ramo feminino da organização, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Tudo indica que o título de protetor, já existente nas irmandades católicas, foi aproveitado quando foram fundados os primeiros candomblés nagôs. O que parece certo é que a participação, mesmo que puramente formal, de altas autoridades oficiais como ogans nesses primeiros candomblés estava fora de cogitação. Aí é que as alianças forjadas no seio da família patriarcal, as relações de compadrio e lealdade

(24) Silva Campos, *op. cit.*, pp. 78-80, fornece uma extensa lista desses personagens. Cf. também Mattoso, *op. cit.*, pp. 220-221.

entre senhores, escravos e ex-escravos devem ter desempenhado um papel importante. Nem sei se é preciso lembrar que os terreiros foram duramente perseguidos durante todo o século XIX, e até a década de 30 do século seguinte. E que, após o período de revoltas, a partir de 1835, a principal atividade repressiva da polícia passou a ser contra as práticas litúrgicas dos candomblés. A mim parece, portanto, altamente improvável que figuras da cúpula do Estado mantivessem relações diretas com representantes de organizações tão "subversivas". É bom lembrar que os fundadores do candomblé da Barroquinha, cujo terreiro tinha sido instalado numa roça alugada exatamente para esse fim, foram despejados dali após um certo período, e é provável que a ordem tenha vindo do próprio palácio do governo. Os primeiros ogans "brancos" não devem ter sido, por conseguinte, figuras da alta cúpula da política regional e sim homens de boa posição social que já tinham relações anteriores de amizade com participantes dos candomblés.

Um romance intitulado *O Feiticeiro*, escrito por Xavier Marques no final do século passado (mas concluído em 1922) narra, apoiado em numerosos detalhes, como se dava esta relação.[25] Xavier Marques foi historiador e biógrafo, e conhecia o assunto de perto. Os fatos narrados em *O Feiticeiro* decorrem na década de 1870. O próprio protagonista do romance, Paulo Boto, comerciante próspero da praça de Salvador, é ogan de um candomblé que, pela descrição, pode ser o Alaketu do Matatu (que deve ter sido fundado mais ou menos na mesma época da Casa Branca). Paulo Boto era um intermediário eventual entre, de um lado, o candomblé e, do outro, a polícia e o governo. E ajudava a financiar as grandes festas dos "santos" importantes da casa. Os ogans "brancos" usavam assim seu poder econômico e sua rede de relações pessoais dentro das estruturas governamentais para tornar a vida dos filhos-de-santo menos dura.

Que recebiam em troca? Acho que principalmente duas coisas. Primeiro, alargavam sua clientela — isto é, sua influência — nas camadas desfavorecidas da população, das quais inclusive dependiam para satisfazer mil e uma pequenas necessidades da vida cotidiana. Além disso, recebiam, eles, suas famílias e seus amigos, assistência psicológica e espiritual de alto nível da parte dos pais e

(25) Marques, *O Feiticeiro*, São Paulo/Brasília, Ed. GRD/Instituto Nacional do Livro, 3ª ed., 1975. A 1ª ed. data de 1922.

mães-de-santo, assistência que nem de leve poderiam receber da sociedade oficial, dado o marasmo da cultura européia no Extremo Ocidente.

Uma outra categoria de ogans honoríficos que não pode ser ignorada é a constituída pelos descendentes de africanos cujos negócios prosperaram e que se transformaram em homens ricos. Muitos deles foram ogans funcionais que conheciam de perto os segredos do culto; outros, embora afastados da vida cotidiana do terreiro, não quiseram perder totalmente suas raízes. Para estes últimos, ser ogan honorífico pode ter sido então uma espécie de compromisso entre sua origem e sua ascensão.

Em resumo, no processo de reorganização do espaço sagrado africano em Salvador, os santos católicos ganharão seu lugar no barracão, lugar onde se dá a cerimônia aberta ao público. No mesmo local, ao "branco" aliado será atribuído um trono, a cadeira do ogan. Sabe-se que o terreiro é simbolicamente uma reprodução reduzida da estrutura do mundo, natureza e sociedade indissoluvelmente imbricadas. Conseqüentemente, nada é deixado ao acaso, dentro do seu espaço. Sua organização, via de regra obedecendo a uma lógica rigorosa, não poderia designar aleatoriamente o lugar onde passaram a ser exibidos os santos católicos: a presença dos santos simboliza a penetração do candomblé pela religião dominante, uma violação consentida; o povo do candomblé, ao definir seu lugar, reconhece assim esse poder. Esse é um lugar público, político, o próprio lugar da mediação entre a vida interna, a dinâmica interna do terreiro, e a dinâmica global da sociedade, sua vida exterior.

A presença dos ogans "brancos" tem o mesmo sentido: é o reconhecimento de um poder sócio-político que ultrapassa o candomblé e do qual ele depende. O culto afro-baiano interioriza, assim, nos seus rituais e no seu espaço, uma nova relação da particularidade afro-brasileira com a totalidade social.

Função da religião, sentido do axé, tronos e espaços públicos, lugares e símbolos do poder político-religioso: lentamente, durante um longo período, a sociedade oficial e a sociedade do terreiro vão construindo relações estruturadas e hierarquizadas. O poder político-religioso da alta hierarquia afro-brasileira encontrará assim seu lugar no interior da sociedade oficial, onde ela vai desempenhar um papel subalterno mas extremamente importante. O candomblé encontrará seu lugar no interior da sociedade global no mesmo movi-

mento em que os santos católicos e os "brancos" encontrarão seu lugar no interior do terreiro.

* * *

Mas a reorganização dos cultos afro-baianos sob as condições da escravidão provocou outras transformações estruturais importantes. Contrariamente à África ocidental, onde cada divindade tinha seu templo público específico, os afro-brasileiros reuniram o culto de todas as divindades no mesmo espaço, possivelmente por falta de recursos e porque assim dispunham de maior segurança. Creio entretanto que seja necessário dar um maior destaque ao aspecto propriamente político deste evento. A reunião de diversas divindades no mesmo templo não teria sido possível sem uma aliança entre diversos subgrupos da etnia iorubá, cada um com seus orixás principais, mas também de grupos organizados da etnia jeje, etc. Tudo indica que a fundação do candomblé da Barroquinha tenha sido o resultado de um entendimento entre lideranças provenientes de Oyó e de Ketu, mas a presença de ijexás, minas e mesmo de jejes não pode ser ignorada, refazendo-se no Brasil um processo de fusão e dissociação já largamente praticado na África ocidental. O candomblé da Barroquinha não foi o primeiro, como geralmente se afirma, pois ele foi precedido pelos candomblés bantos, e mesmo, segundo a tradição oral dos próprios nagôs, pelo candomblé gruci (uma outra etnia da África ocidental). Seu caráter pioneiro está no fato de que ele organizou um novo modelo, melhor estruturado e mais enraizado na sociedade local. Resultado de uma aliança política, de um entendimento trabalhoso e habilidoso entre grupos de oprimidos, tornou-se a base de um projeto político alargado que incluiu os aliados "brancos", concretizando a possibilidade do surgimento de uma nova sociedade civil.

A história dos reinos africanos, o passado dos escravos, desempenhou entretanto um papel multiforme nesse movimento. As guerras entre eles e, no interior de cada reino, as lutas de clãs e rivalidades de linhagens repercutiram na relação entre os diversos candomblés e, dentro de cada candomblé, na relação entre os filhos de cada orixá, lutas pelo poder que atiçavam inclusive ambições pessoais, e que terminaram provocando novos rachas. Estas tensões e contradições próprias aos africanos foram, como vimos, estimuladas pela política oficial, que sempre tentou provocar a divisão dos opri-

midos usando todo tipo de expediente. O surgimento dos primeiros candomblés nagôs é assim o resultado complexo de uma contradição entre a necessidade de se agrupar para melhor resistir, e a realidade bem concreta e bem premente da competição numa sociedade movida pelo interesse e pela fome de poder, onde todos podem ser adversários de todos.

A dissolução de certas funções religiosas africanas é um aspecto desse mesmo movimento, o desaparecimento dos babalaôs sendo um exemplo bem característico. Sabe-se que entre os iorubás e ewes (jejes) o poder do babalaô (bôkonõ para os ewes) é superior ao do sacerdote que se ocupa do culto dos orixás, porque ele é sacerdote da palavra de Olorum (Mawu para os ewes), o deus supremo, e por causa da importância política do chefe de todos os babalaôs, que era conselheiro do rei e até mesmo conselheiro eventual da mais alta autoridade colonial britânica em Lagos, Nigéria.[26] Bastide afirmou, com um certo exagero, que houve na Bahia uma verdadeira guerra entre os babalaôs e os babalorixás e ialorixás, estes últimos terminando por absorver as práticas divinatórias que eram prerrogativas dos primeiros.

Todas as atividades importantes do culto dos orixás exigem a prática da adivinhação. Por exemplo, os processos de sucessão dentro de um candomblé tinham no babalaô seu personagem mais importante. Ele, que se encarregava do culto de Ifá (que não é um orixá, mas o destino, a própria palavra de Olorum), tinha um grande poder de interferência no culto dos orixás, divindades subordinadas a Olorum. Além disso, a adivinhação tornou-se uma importante fonte de renda para seus praticantes, sem falar que foi pêlo jogo dos búzios que os escravos e seus descendentes passaram a exercer uma certa influência sobre famílias ricas e poderosas. Poder e dinheiro, o que estava em jogo tinha muito peso. Guerra ou não, o fato é que os babalaôs da Bahia desapareceram, e o jogo de búzios passou a ser praticado por mães e pais-de-santo, ou pelo oluô, uma pessoa especialmente designada por eles e subordinada a eles.[27]

* * *

(26) Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1981, pp. 37 e 141.

(27) Embora entre os iorubás e os ewes, na África, *oluwo* fosse o posto mais alto na hierarquia dos *babalawo*. Cf. Maupoil, *op. cit.*, p. 141.

Outro aspecto decisivo das transformações sofridas pelas religiões afro-brasileiras: a importância adquirida pelo orixá pessoal. Com a dissolução da família de linhagens, o caráter hereditário da definição do orixá pessoal foi colocado em xeque. E os panteões dos diversos candomblés começaram a adquirir mais marcadamente o cunho de uma classificação de indivíduos.

Em Salvador qualquer um pode comprar aqueles colares característicos que identificam o orixá da pessoa que os usa. Eles podem ser em seguida sagrados pelas ialorixás e pelos babalorixás, que fixam nele o axé do santo. Quando uma pessoa vai ser iniciada num candomblé, a primeira tarefa a realizar é a identificação do seu odu (ou odum), seu "destino". O odu se compõe do eledá, o orixá principal, "dono da cabeça", pelo juntó, divindade secundária que é como se fosse um ascendente, e por outros orixás ligados por suas funções e afinidades a estes dois orixás pessoais. A identificação do odu é absolutamente fundamental, pois ele desempenha, no candomblé, um papel estruturante.

O terreiro reúne no seu espaço o culto das diversas divindades, com suas hierarquias e cerimônias próprias. Existe um tipo de iniciado cuja função específica é entrar em transe, isto é, ser o receptáculo do seu orixá que se apodera do seu corpo para descer entre os fiéis. Mas todos os membros do candomblé devem imperativamente ter seus odus identificados, pois várias redes de relações se estruturam no interior de cada terreiro, entre os membros do culto a um orixá, entre os membros dos diversos cultos, e finalmente entre todos os adeptos do mesmo candomblé, às vezes mesmo entre os adeptos de diversos candomblés.

Que significa pertencer a um orixá específico, pessoal, que significa ter um dono da cabeça, que significa ter um juntó? Tudo isso é sem dúvida muito difícil de ser explicado, antes de mais nada porque é muito difícil de ser compreendido. Já ouvi a esse respeito as explicações as mais disparatadas. Correndo o risco de acrescentar a essa lista mais um monte de besteiras, reconheço, para começar, que se trata de algo dificilmente teorizável, uma classificação que se baseia num conhecimento muito antigo e muito refinado da pessoa humana, que leva em conta estados sutis que nunca foram objeto de estudo profundo na civilização ocidental, a qual só recentemente começou a apalpá-los de leve. Justamente aqui se encontra a dificuldade daqueles que tentam uma explicação baseada unicamente na sociologia ou na psicologia.

Todas as vezes que tentei, de quem sabe, obter explicações claras sobre o que é eledá e juntó, obtive resultados pouco satisfatórios. Na verdade, o conhecimento simbólico tradicional é empiricamente bem fundamentado, mas nunca se preocupa em traçar explicações abstratas, porque só faz sentido na ação. Justamente por isso, que riqueza impressionante quando uma ialorixá ou um babalorixá começam a falar de casos concretos! Escutando os búzios "falarem", aprendi tanto quanto, e talvez até mais do que em catorze anos de leitura de textos etnológicos que tratam do tema. Para compreender o eledá e o juntó, é preciso vivê-los. Hoje, quando digo que Oxóssi Aguê é meu eledá e Oxum Apará meu juntó, sei que estou me referindo, com grande profundidade, à minha vida, a mim próprio. Aprendi, e continuo aprendendo, a falar de minhas qualidades e dos meus defeitos, da minha inteligência e da minha burrice, dos meus delírios e dos meus limites, da minha agitação e do meu sossego, usando esta linguagem simbólica que não pode ser reduzida nem a uma linguagem psicanalítica nem a uma linguagem sociológica, simplesmente porque ela abrange as duas e, em certo sentido, vai além. Vai além: essa expressão não é uma mera peça de retórica para impressionar o leitor mais incauto. Digo que vai além porque o objetivo fundamental do conhecimento que o jogo dos búzios pressupõe é a transformação, melhor seria dizer a transação (porque não se trata de uma mudança de formas e sim de um encadeamento de ações visando a um objetivo), a teorética não tendo, neste caso, nenhum valor em si. Justamente por isso, quando tento teorizar, porque minha função é esta, percebo mais uma vez a dificuldade da tarefa...

Mas quem não arrisca não petisca. Segue-se uma explicação meio sumária, a melhor que pude alinhavar nos limites deste ensaio, levando também em consideração o que acabou de ser comentado, mais uma pitada de liberdade poética de que o leitor atento vai logo entender a razão. Todavia, para que a receita fique completa, convém acrescentar uma pitada crítica, para que o leitor cético não fique achando que sou bobo: antes de mais nada, penso que a identificação segundo os orixás pessoais possui a limitação de qualquer classificação, esta sendo, por definição, um estabelecimento de limites. A especificidade da identificação pelo odu é que ela distingue uma qualidade psicossomática global de cada indivíduo, a qual não pode ser reduzida nem ao psiquismo ou ao temperamento, nem muito menos ao conjunto das relações sociais às quais ele sempre se

encontra submetido. Esta qualidade determina ao mesmo tempo o tipo de percepção e de sensibilidade, tanto o "oceano interior" como a irradiação bioenergética do organismo, tanto o modo de vender saúde como o modo de cair doente, a maneira de falar, de rir, de trepar, de andar, de se requebrar ou de pisar duro, todos os tipos de troca, materiais e afetivas (que não são senão a mesma coisa!), que o corpo pode estabelecer com o mundo circundante, além de todas as nuanças e meias-tintas que a associação eledá-juntó insinua. Esta identificação corresponderia assim ao ser mais profundo e mais obscuro dos indivíduos, como ao seu ser mais cósmico e luminoso (que não são senão a mesma coisa!), a uma espécie de aquém do aspecto social da sua personalidade, o qual já indica entretanto vertentes para o desenvolvimento de todas as relações que ele possa estabelecer, tanto econômicas como sociais, tanto políticas como amorosas.

Acrescentaria ainda dois pontos que demonstram a riqueza e a flexibilidade desta classificação. Primeiro, o número virtual de arquétipos é imenso: conforme cálculos que fiz, mais de cinqüenta mil! É claro que dificilmente uma mãe-de-santo ou um oluô pode controlar totalmente um número tão astronômico de tipos. Mas quanto maior for a agilidade mental, quanto mais forte for o poder pessoal e quanto mais antigas forem as tradições do candomblé onde eles foram formados, maior será o número de arquétipos identificados.

Em seguida, é preciso abordar um ponto muito polêmico: o "destino" não é um dado fixo para sempre que orienta antecipadamente toda a vida do indivíduo, desde o nascimento até a morte. Segundo meus informantes mais brilhantes, o odu é uma estrutura, uma predisposição. É ele quem organiza a disposição de um indivíduo para sentir e agir assim e assado; mas ao longo da vida as situações vão sempre mudando e as forças internas, dependendo das novas circunstâncias, isto é, das incessantes mudanças das forças externas, podem também mudar de disposição. Chegando mais para perto de onde quero chegar: as novas relações e as atitudes que cada um toma são também determinantes do próprio destino. Esta afirmação parece ser uma daquelas evidências gritantes, mas é interessante porque se opõe às interpretações fatalistas que eximem o indivíduo de toda e qualquer responsabilidade, atribuindo todos os sobressaltos da vida à ação de forças exteriores, sociais ou cósmicas. O odu tem a vantagem de estabelecer que não há força externa que não

seja também interna e vice-versa, que a "natureza humana" é ao mesmo tempo social e individual, corporal e cósmica. A natureza profunda dos indivíduos é a base da organização do candomblé. A sociedade se distingue, assim, da natureza, mas permanece unida a ela. O culto afro-brasileiro é encarado por seus adeptos como a ordem que permite a identificação do ser mais essencial dos indivíduos, e como a ordem que estimula seu desabrochar.

Quanto ao aspecto sócio-político da questão, a recriminação mais habitual que a antropologia crítica faz ao candomblé é que ele, enquanto religião, promove o comportamento conformista entre as massas exploradas, incentivando a conciliação de classes.[28] É verdade que o iniciado ao candomblé tem de se submeter a um modelo de gestos, condutas e tabus. Além disso, historicamente falando, a partir de alianças estabelecidas no seio da família patriarcal, uma fraternidade de indivíduos pertencentes a diversas raças, classes e camadas sociais se consolidou com o movimento de constituição do candomblé. Desse modo, um conhecimento e uma técnica muito elaborados e muito antigos vieram ao mesmo tempo se reciclar em novas realidades sociais e, ao que tudo indica, fundar uma prática política de acomodação. O termo é forte e já irritou outros, que continuam a ver no terreiro um poder alternativo. Portanto, matizemos: me parece importante salientar aqui que, de um lado, provavelmente a própria necessidade de acomodação, isto é, de paz, estimulou a procura de uma classificação dos indivíduos que ultrapassasse todas as barreiras de classe, estatuto e cor de pele, para recompartimentar a humanidade fora dos padrões discriminatórios estabelecidos. Por outro lado, profundos conhecimentos sobre a natureza humana orientaram a escolha dos ogans "brancos", dirigindo-a para indivíduos com os quais os líderes dos candomblés pudessem realmente contar, na festa como na crise. As qualidades individuais contavam tanto quanto as qualificações sociais. O relativo sucesso do empreendimento, realizado em circunstâncias tão adversas, de-

(28) Há hipóteses ainda mais unilaterais. Por exemplo, a que pretende que os africanismos do candomblé de ketu não são senão "representações" de intelectuais que construíram no passado toda uma teoria, com o objetivo de manter o negro no seu lugar, o lugar do dominado. Nunca passa pela cabeça desse tipo de pesquisador que o afro-brasileiro não é um mero objeto (de ciência), mas um sujeito (histórico) e, enquanto tal, também capaz de manipular o pesquisador. Ver, a esse respeito, o artigo de Beatriz Góis Dantas, "Repensando a Pureza Nagô", *Religião e Sociedade*, nº 8, jul. 1982, pp. 15-20, que condensou todos os equívocos escritos sobre o tema.

monstra que eles, armados da sua ciência e do seu *savoir faire*, fizeram as escolhas justas.

Jogar búzios para adivinhar e para enquadrar o indivíduo dentro de certos padrões são quase a mesma coisa. Normalmente procura-se a mãe ou o pai-de-santo em caso de dificuldade. Eles precisam então agir de modo tal que o consultante tome consciência de si próprio a fim de se recentrar e se liberar da dificuldade com suas forças, que são ao mesmo tempo as suas próprias enquanto indivíduo, e as forças do seu odu, dos orixás associados ao seu destino. Enquadrar o indivíduo é fazer dele uma pessoa. Amarrá-lo a uma forma, é verdade, mas lhe oferecer uma possibilidade de vencer a angústia, de sair reforçado do impasse. Axé babá!

A etnologia tem freqüentemente dado a entender que essa identidade é fictícia, que se trata de um processo psicossocial de sugestão, onde a repetição de certas fórmulas termina convencendo o indivíduo de que ele é aquilo que o grupo diz que ele é. Velho reflexo antropocêntrico, habitual cacoete de certos doutores que deliram megalomaniacamente, achando que só o saber que eles próprios produzem é objetivo, verdadeiro. Pois bem, o odu é uma realidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, relação metafórica que encontra repercussões profundas dentro de cada ser. Como a carteira de identidade, o odu tem um lado artificial enquanto classificação, metáfora, enquanto arte do espírito humano, mas tem também sua impressão digital. Porém o odu oferece muito mais, oferece uma relação afetiva com os orixás pessoais, que tanto pode ser de amor como de ódio, de fé e de suspeita, de admiração como de desdém. Começar a identificar-me pelo odu implicou rapidamente um enriquecimento da minha consciência sobre realidades que são profundamente minhas, foi um enriquecimento da minha relação comigo próprio, das minhas relações amorosas, sociais, políticas, e uma ampliação da minha sensibilidade artística.

No início deste texto foi mostrado rapidamente como o colonizador desorganizou a vida social do africano, tentando substituir sua identidade profunda por uma outra superficial, com o objetivo de domesticá-lo. Muitos escravos e seus descendentes se submeteram a esta política, mas muitos outros resistiram e, depois de serem derrotados militarmente, encontraram na religião a arma mais poderosa desta guerra de resistência. Nesse processo, os afro-brasileiros conseguiram se reorganizar e recriaram a própria identidade sob

duras condições. A religião deles, que tinha um caráter étnico (pois eram os antepassados divinizados da família, da raça, que desciam regularmente para manter a coesão e aumentar a força dos seus descendentes), com a admissão dos primeiros brancos tende a ganhar um caráter universal. Universal porque mais distante das discriminações impostas pela sociedade e, paradoxalmente, universal porque mais próxima do indivíduo. Oxóssi passou a não ser mais apenas um orixá do povo de Ketu, pois um dia se descobriria que tinha até louro que era filho dele. Os escravos e libertos filhos de Oxóssi teriam podido então, sem perder a dignidade, fazer um apelo aos filhos de Oxóssi das outras raças, a seus irmãos em sensibilidade e energia. Os ogans "brancos" e brancos penetraram no candomblé como pessoas bem-vindas, como outros filhos de Oxóssi, de Oxum, de Xangô, de Iansã, Ogum, Omolu, Oxumarê, Iemanjá e, quem sabe, até mesmo de Exu. Dizer que membros das classes privilegiadas foram admitidos como protetores é dizer a verdade. Apenas uma parte da verdade. Para lutar contra a opressão e a discriminação, os afro-brasileiros recriaram aqui uma das religiões mais tolerantes e flexíveis que existem, justamente porque baseada num conhecimento profundo da natureza humana. Os ogans honoríficos, no início do processo, não eram muito numerosos e corriam um certo risco. Se eles persistiram, é porque se reencontraram nas novas relações que estavam estabelecendo. Não vamos basear nossos conhecimentos históricos na idéia otária de que as pessoas do passado eram otárias, não é? Os pais e mães-de-santo, longe de lhes oferecerem uma ilusão, colocaram a serviço dos primeiros ogans "brancos" algo muito importante, algo de que eles sentiam necessidade mas não encontravam na sociedade oficial: uma meditação impressionantemente precisa sobre os problemas cotidianos que todo mundo tem de enfrentar. O colonizador obrigou o escravo e seus descendentes a assumirem uma identidade superficial, uma "segunda natureza" baseada no catolicismo. Em resposta, o candomblé reconstruiu uma identidade alternativa, que ele dificilmente poderia impor, mas que ganhou muitos brancos pela sua profundidade, sua complexidade e seu charme.

Por outro lado, que indivíduos de todas as cores confraternizem é uma excelente coisa, principalmente numa sociedade como a nossa, profundamente marcada pela opressão racista. Mas pode-se dizer a mesma coisa da confraternização de indivíduos pertencentes a diferentes classes, numa sociedade marcada por uma injustiça so-

cial tão brutal? Como o problema exige muitos desdobramentos que não cabem neste espaço, a pergunta fica aí solta...

* * *

O candomblé conquistou pela luta o direito de cidadania. Quem vem de fora e assiste às festas dos grandes e prestigiosos terreiros ignora a dura batalha que seus adeptos tiveram de enfrentar para conquistar o direito de existir. Mas muitos baianos também ignoram esse fato. Depois da Segunda Guerra Mundial nossos artistas e intelectuais mais célebres tornaram-se ogans dos grandes candomblés, aumentando assim o prestígio destes e o próprio. Uma simbiose. A religião afro-baiana consolidou também sua dignidade de "objeto" de ciência. Após Nina Rodrigues e seus discípulos, já nos anos 30 e 40, etnólogos europeus e norte-americanos vieram à Bahia especialmente para estudá-la. Todo mundo sabe que o que se torna importante no estrangeiro, sobretudo nos países industrialmente mais desenvolvidos, adquire rapidamente grande prestígio entre nós. Nossa mentalidade de colonizados desempenhando, no caso, um papel totalmente ambíguo, as principais vítimas da colonização se viram assim elevadas a uma posição mais vantajosa. Quem vê o esplendor atual dos grandes candomblés pode vislumbrar que eles foram os que encaminharam as soluções politicamente mais inteligentes, mas tal esplendor esconde que eles foram os que mais lutaram, porque foram os mais perseguidos.

Além disso, por outras razões, a quantidade de candomblés aumentou significativamente nos últimos anos: dos cerca de cem terreiros existentes em Salvador no fim dos anos 1940, passamos a 1 500 candomblés atualmente registrados pela Federação do Culto Afro-brasileiro. As ialorixás, as iaôs e os ogans tornaram-se tema das canções de Dorival Caymmi, assunto dos romances de Jorge Amado e até de novela da rede Globo. O ijexá, ritmo da gostosura de Oxum, irmão do *reggae*, tornou-se a palpitação do suingue de Gil e Caetano, base do atual renascimento da música baiana; os orixás tornaram-se motivação essencial para artistas plásticos e dançarinos, nome de *shoppings*, butiques e edifícios chiques, matéria de interesse permanente para os *mass media*. Menininha do Gantois, ao morrer em agosto de 1986, foi transportada por um carro de bombeiros, como Tancredo, sua morte sendo igualmente destaque na imprensa mundial.

É que no fim dos anos 60 as coisas tinham se precipitado. O Brasil se industrializava rapidamente, se integrava mais ainda nas estruturas capitalistas multinacionais, tornando-se a oitava potência econômica do Ocidente. Além do mais, a crise de valores e a necessidade de evasão das classes médias e burguesas tomariam a forma de uma invasão. Colunáveis à cata de exotismo (e até mesmo à procura de alívio para as feridas da vida) invadem os terreiros: freqüentar os mais prestigiosos deles torna-se prova de *bon ton*. E uma consulta às ialorixás célebres passa a custar uma pequena fortuna.

Salvador começa nessa época a fazer mais intensamente parte dos circuitos turísticos nacionais e internacionais. A BAHIATURSA começa então a financiar certos candomblés para tornar suas cerimônias públicas mais espetaculares. Chega-se mesmo a organizar ritos fictícios para adaptar o calendário litúrgico ao calendário turístico.[29] Viola-se o recato de certas cerimônias permitindo a presença de fotógrafos e cinegrafistas. A ética tradicional parece se dobrar diante do poder arrasador da grana.

O candomblé se oficializa. A tutela da política, em Salvador, só seria suprimida em 1976, mas antes desta data Olga de Alaketu, uma das mães-de-santo mais célebres do país, tinha sido nomeada presidente de honra da delegação brasileira ao Festival de Arte Negra em Lagos, Nigéria. Certos afro-brasileiros são assim cooptados pela nova diplomacia brasileira do tempo da ditadura militar, que, à caça de mercados africanos para nossos produtos industriais, tentaria apagar a incômoda imagem de aliado do que restava do colonialismo português, e de cúmplice do asqueroso sistema do *apartheid* da África do Sul. Menininha do Gantois, cantada em verso e prosa, célebre pelo seu magnetismo pessoal, pela sua formação fiel às tradições, respeitada pela sua discrição, aceitaria posar para uma publicidade das máquinas de escrever Olivetti, gesto carregado de pesadas implicações: a economia capitalista e a civilização da escrita alfabética pareciam invadir todos os espaços e ameaçar o que restava da economia do dom, e da tradição oral.

Diante de todos esses acontecimentos, certos doutores e sacerdotes mais ortodoxos se alarmam: o fim do candomblé "puro" estaria próximo, a degenerescência teria se instalado até mesmo entre os

(29) Cf. "Candomblé, Progresso ou Sacrilégio?", jornal *Movimento*, nº 32, 9.2.1976, p. 12. Observar também que, antes da BAHIATURSA, foi fundado um departamento de turismo do Estado da Bahia, em 1954.

mais tradicionalistas! A idéia de um local privilegiado onde se manteria uma suposta pureza ancestral é própria a uma concepção museológica da cultura. Este tipo de crítica rígida e moralista salienta evidentemente o aspecto moral da questão. Creio que não se deva negligenciá-lo, desde que não se passe por cima da complexidade do processo. A catástrofe que ameaçaria o candomblé nestes últimos anos seria a corrupção provocada pelo acesso à riqueza. Entretanto, os representantes do candomblé (sobretudo o de ketu, tido como o mais "puro") sempre se esforçaram em suprimir a idéia segundo a qual o candomblé é uma religião de pobres, lembrando sempre a origem real dos orixás e mesmo de alguns afro-brasileiros. Não nos esqueçamos de que antigos reinos da África ocidental participaram, desde tempos muito remotos, de um mercado que atravessava o Saara e chegava até o Extremo Oriente. E não nos esqueçamos também de que os próprios escravos aqui desembarcados foram feitos "objetos" de troca por ricos mercadores africanos vinculados a um mercado que se expandia para o Ocidente.

É verdade que, nas sociedades tradicionais, a riqueza nunca foi uma pura quantidade, mas algo associado a mérito e honra. Os rituais do candomblé não têm outro objetivo senão o de, por um lado, reproduzir a ordem do mundo e, por outro, reforçar o axé dos seus participantes, isto é, sua força, seu prestígio, sua saúde, mas também sua riqueza. Além disso, não nos esqueçamos de que a própria liberdade de numerosos escravos foi comprada com o lucro proveniente do pequeno comércio, e que a própria integração dos afro-brasileiros na sociedade, sua ascensão social e a elevação do seu nível material de vida foram, em parte, um resultado da habilidade deles no campo das atividades comerciais. Nessas condições, quem poderia proibi-los, moralmente falando, de aproveitar da valorização comercial da religião afro-brasileira para ter acesso às riquezas produzidas pela sociedade industrial?

Uma das funções básicas da religião é estimular a espiritualidade dos indivíduos e dos grupos. Falando mais claramente, partindo-se do princípio de que a vida social é, como diria Dante, uma *selva selvaggia*, fonte inesgotável de violência e de corrupção que vêm da voracidade do animal humano, ao sacerdote caberia burilar o lado visceralmente e intelectualmente cósmico dos indivíduos, a contemplação e a generosidade que alimentam a qualidade da vida e equilibram o movimento do grupo, impedindo a generalização da ferocidade. A espiritualidade seria assim uma elevação acima de

todas as contradições e de todos os desejos: isto é que é identificado como sendo nosso lado divino.

Mas a religião é igreja, instituição: ela é portanto também sociedade. Fatalmente. E, como tal, sujeita a todas as contradições e a todas as aberrações que são parte integrante das relações estabelecidas pelas coletividades humanas. A religião que justifica o imperialismo e apazigua a consciência do opressor pode ser a mesma que, em outras circunstâncias, acalenta a revolta do oprimido. O santo que salva pode ser o mesmo que mata. Hoje como ontem, aqui e ali, as religiões se inserem em conjuntos sociais complexos, interferem no movimento histórico como forças políticas ativas, mas se submetem a todas as contingências, como também à lógica do movimento da totalidade social. Nossa herança sócio-espiritual afro-brasileira em seu conjunto é, portanto, como Oxóssi, submetida a uma grande tensão: atraída pela novidade, pelo que existe de mais moderno, pela experimentação, pelos artifícios da produção humana, continua solidamente vinculada ao passado, ao saber que nossos antepassados reelaboraram e nos transmitiram, indissoluvelmente ligada à natureza e ao cosmos, eternas fontes de axé.

Estamos atualmente numa encruzilhada onde raças e civilizações se interpenetraram para criar uma cultura específica. O caráter consistentemente dinâmico desta cultura já foi demonstrado em circunstâncias ainda mais difíceis. Em princípio, não há nada de lastimável no fato de que a complexidade contraditória do mundo urbano e industrial moderno venha repercutir sobre as instituições afro-baianas: tudo depende de como. Dado que a contradição é o próprio elemento vivo do movimento social, em vez de um sinal de agonia, esta repercussão pode ser um sinal de vitalidade.

Os etnólogos falaram com freqüência de "sobrevivências" e de "arcaísmos" quando se referiram à cultura afro-baiana. Acontece que esses "arcaísmos" são, simplesmente, uma parte muito importante da nossa modernidade. Entrou pela perna do pinto e saiu pela perna do pato, o rei mandou me dizer que o seguinte conte quatro...

O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica

Julio Braga

"O espiritismo, por sua vez, é culto dos mortos, cujos espíritos entram nos médiuns para, por seu intermédio, falar aos fiéis; na religião africana os Eguns (almas dos mortos) não se manifestam no transe; 'não descem, aparecem', e surgem na forma de personagens disfarçadas que desempenham suas funções, ou melhor, 'falam de fora', e é a voz dos mortos que se faz ouvir na Ilha de Itaparica."

Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*

Ponta de Areia

Ponta de Areia é uma comunidade de pescadores localizada na Ilha de Itaparica que, por sua vez, está situada na Baía de Todos os Santos. Apesar da pouca distância que a separa de Salvador, capital do Estado da Bahia, a comunidade de Ponta de Areia guarda certas peculiaridades que lhe conferem especial identidade, notadamente quando ela serve de estrutura de apoio ao grupo religioso. Organizada por meio de normas e valores que imprimem e cristalizam um substrato de religiosidade em quase todos os setores de sua vida cotidiana, Ponta de Areia está, atualmente, submetida a um

intenso processo de mudanças sociais, com forte repercussão e alteração no *modus vivendi* de sua população permanente. Aliás, essas mudanças vêm ocorrendo em todo o Recôncavo Baiano, sobretudo na Ilha de Itaparica.

A ilha atualmente integra os projetos de turismo interno e externo, causando grande impacto em uma comunidade que, até o início dos anos setenta, vivia semi-isolada de Salvador. Até então, Itaparica era pouco freqüentada, com exceção da cidade do mesmo nome, muito procurada pela pequena burguesia, que lá mantinha — e ainda mantém — grandes casarões, usados apenas durante o período de veraneio. Tendo em vista sua proximidade de Salvador — com ela interligada por um eficiente sistema de *ferry-boat* — e, além do mais, ligada ao continente através da Ponte do Funil por um sistema rodoviário que alcança a cidade de Nazaré, a Ilha tornou-se uma opção de lazer para a classe média e os turistas, que buscam suas belas praias durante todo o ano. A presença dessa população flutuante, proveniente sobretudo de Salvador e das cidades do Recôncavo Baiano, altera consideravelmente a densidade demográfica durante a alta estação turística (dezembro, janeiro e fevereiro), e pressiona aquela comunidade a uma redefinição de seus interesses gerais, levando-a a participar de um processo, não muito cômodo, de adaptação a uma nova ordem social que modifica profundamente as noções de vida e sociedade da população residente.

As nossas observações se restringem ao que acontece com o povoado de Ponta de Areia. Não obstante, não seria temerário afirmar que esse processo de redefinição e conseqüente adaptação a uma nova ordem social ocorre praticamente em todas as comunidades existentes sobre toda a Ilha de Itaparica.

A população permanente de Ponta de Areia é constituída basicamente de descendentes de Eduardo Daniel de Paula, fundador do culto aos ancestrais, o culto de *Baba Egun*,[1] e dos que estão li-

(1) Este trabalho parece ser a primeira tentativa de descrição sistemática da estrutura e funcionamento de um terreiro de *Egun* na Bahia. Os dados aqui utilizados resultam de uma pesquisa mais ampla sobre Ponta de Areia que o autor realiza com o apoio do CNPq. Essa pesquisa orienta-se para a compreensão e a análise da organização social daquele povoado, na Ilha de Itaparica, com particular interesse na organização social do culto à ancestralidade que ali se pratica e que parece ser elemento referencial e definidor da comunidade na sua projeção afro-brasileira. Sobre o culto

gados à família dos Daniel de Paula por um complexo sistema de parentesco por consagüinidade, afinidade, adoção e compadrio. Acrescentem-se, ainda, os que se associam a essa família por laços de parentesco religioso que se intercruzam com os de parentesco prevalecente para garantir-lhes praticamente o mesmo nível de aceitação no grupo familiar extenso. Ademais, o parentesco religioso desempenha um papel importante nas relações sociais e se mantém como força dinâmica, geradora e restauradora de certas tramas parentais só identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade. Assim é que certas relações de parentesco, distantes no tempo e no espaço, só são explicáveis com o intercurso das relações de parentesco religioso, lembradas pela comunidade iniciática toda vez que ela se reúne episodicamente ou em época de festas cíclicas do calendário litúrgico. Nessas ocasiões, são relatados os acontecimentos que marcaram a comunidade religiosa, são lembrados os nomes de pessoas que se notabilizaram dentro da seita. E o parentesco religioso serve de *leitmotiv* para a transmissão aos mais jovens de certas particularidades do saber iniciático e das experiências vividas pelos antigos membros do grupo. Destarte, um membro da família Daniel de Paula pode, com relativa facilidade, referir-se a um parente de uma geração anterior, usando para isso o expediente de se lembrar dos compromissos formais que ele mantinha com o grupo religioso: em que grau de parentesco ele o situa em relação a um espírito ancestral, quem o iniciou, quem foi seu padrinho de iniciação, etc. E assim, com o auxílio do parentesco religioso, ele consegue reativar a lembrança, num processo associativo de imagens, símbolos e ocorrências sociais retidas no *corpus* da tradição oral do grupo religioso.

de Baba Egun, ver principalmente os estudos de Juana Elbein dos Santos, *O Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto de Egun*, Petrópolis, Vozes, 1975; "O Culto dos Ancestrais na Bahia; o Culto de Egun", *in Oloorisa: Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, pp. 155-188. Como leituras complementares: Jean Ziegler, *Os Vivos e a Morte: Uma Sociologia da Morte no Ocidente e na Diáspora Africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977. José Lima, "A Festa de Egum, Bahia", *in Folclore Baiano: três ensaios*, Bahia, 1952; Pierre Verger, *Notes sur les Cultes des Orisa et Vodum*; Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n.º 51, Dacar, Senegal, 1957. p. 507; Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932; René Ribeiro, *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*, Recife, LINPS, 1952; D. M. dos Santos, *Axé Opó Afonjá*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962; "Festa de Mãe d'água em Ponta de Areia — Itaparica", *Revista Brasileira de Folclore*, 14, VI, 1966, pp. 65-74.

Organização e estrutura do culto

Eduardo Daniel de Paula, o Baba Aboulá *e outros terreiros de Egun*

Eduardo Daniel de Paula era filho de Manuel Antonio Daniel de Paula,[2] este último lavrador que, segundo contam, participava muito pouco do culto de *Baba Egun*. Entretanto, a lembrança que se tem dele é a de um dos mais exímios e distinguidos tocadores de atabaques ou alabê, nome pelo qual são conhecidas as pessoas responsáveis pelos "toques" de percussão com os quais se acompanham os cânticos litúrgicos. Não se sabe, ao certo, quem teria iniciado Eduardo nos segredos do culto de *Baba Egun*, pelo menos não existe um consenso em torno disso. Para a maioria da população, teria sido um velho africano conhecido por "Tio" Opê, líder sacerdotal do famoso terreiro do Corta-braço, localizado nas imediações da Estrada das Boiadas, atual bairro popular da Liberdade, em Salvador. Para alguns, entretanto, quem o levou à iniciação teria sido uma pessoa mais conhecida pela alcunha de João Dois Metros, numa alusão ao seu tamanho, líder religioso do Terreiro da Encarnação, situado no povoado do mesmo nome, na Ilha de Itaparica.

Numa data incerta das primeiras duas décadas deste século, Eduardo fundou o culto de *Baba Egun* em Ponta de Areia e dele foi líder incontestável. O terreiro estava localizado numa área não residencial por detrás de um braço de mar que separava a zona de praia da mata e das pequenas roças que ali existiam. Atualmente, à frente dessa área, está a Igreja de Nossa Senhora das Candeias, padroeira de Ponta de Areia. Ao lado esquerdo da capela ainda existe uma velha cajazeira (*Spondias lutea*) onde *Ogun* (orixá da guerra) era cultuado, e uma também antiga gameleira-branca (*ficus doliaria*, a árvore sagrada do orixá Iroco) do tempo do terreiro de Eduardo. E não muito distante dali, encontra-se a casinha de *Exu* (orixá das encruzilhadas) que, de acordo com a tradição, não quis sair de onde estava quando o terreiro foi transferido para outro local. Esses três

(2) Cf. Osorio, Ubaldo, *A Ilha de Itaparica: História e Tradição*, 4ª ed. rev. e ampl., Bahia, Fundação Cultural do Estado, 1979, p. 318. Com essa citação queremos deixar consignada a nossa homenagem póstuma ao historiador itaparicano, cuja obra repleta de ensinamentos é consulta obrigatória para quem deseja estudar a Ilha de Itaparica.

marcos sagrados ainda são ali reverenciados e, de vez em quando, se pode presenciar o sacrifício (matança) de um animal votivo (por exemplo, um galo, galinha ou bode) a um daqueles orixás. Um neto de Eduardo, de nome Manoel dos Santos (Baianinho), filho de Fernando dos Santos "bamboxê", ficou com a incumbência de zelar pelo "Pé de *Iroco*" e toda época de Natal ele é obrigado a sacrificar pelo menos um galo àquela divindade. Nessa ocasião muitos dos descendentes de Eduardo ali se reúnem para participar da "obrigação", respondendo às cantigas sagradas iniciadas ("tiradas") pelo seu oficiante, e próprias para aquela circunstância.

Conta-se que, no tempo de Eduardo, as festas começavam impreterivelmente no horário prefixado, e não era permitido aos retardatários o acesso ao barracão [3] (local do culto público), cuja entrada principal era fechada tão logo se iniciavam os rituais invocatórios dos espíritos ancestrais, os *Eguns*. [4] As referências sobre Eduardo são plenas de expressões de carinho, mas falam também de uma pessoa extremamente austera quando tratava de assunto relativo à seita, e revelam a figura carismática de um profundo conhecedor dos rituais afro-brasileiros; saber adquirido pela iniciação e pelo convívio diário com famosos líderes religiosos de sua época. Eduardo já se tornou uma figura legendária, e os relatos a respeito de sua vida são ricos em detalhes sobre sua força espiritual, e seu poder mágico de convocar e controlar os espíritos ancestrais que ele tanto respeitava. Como muitos outros líderes religiosos, foi vítima da repressão policial desencadeada contra os cultos afro-brasileiros durante toda a primeira metade deste século. Eduardo foi preso, seu terreiro invadido e confiscados muitos dos objetos sagrados do culto de *Baba Egun*. Conta-se que, durante sua prisão em uma cadeia em Salvador, muitas coisas estranhas aconteceram que deixavam as pessoas em pânico. Conta-se, por exemplo, que ninguém podia dor-

(3) Barracão, local onde se realizam as festas públicas de um candomblé. Por extensão se chama também, às vezes, de barracão a sala ou o salão em que se realizam as festas ou cerimônias públicas, mesmo quando são dependências pequenas, ligadas ao corpo da casa. Neste caso, entretanto, o nome mais empregado é salão. Vivaldo da Costa Lima, "Os Obás de Xangô", *in Oloorisa*, p. 89-126. O barracão do terreiro de *Baba Aboulá* foi recentemente reformado, graças à colaboração da Secretaria do Trabalho e Bem Estar Social (SETRABES).

(4) Nos terreiro de *Egun*, começado o culto aos ancestrais, fecha-se a porta da frente, que só pode ser aberta com autorização expressa de um *Ojé* (sacerdote do culto de *Egun*).

mir devido ao barulho de atabaques batendo a noite toda. E o delegado, temendo que algo de ruim acontecesse a si próprio, mandou soltá-lo e o enviou de volta a Ponta de Areia.

No tempo de Vovô Eduardo — como é geralmente lembrado por todos da comunidade, independente do grau de parentesco —, Ponta de Areia passou a ser freqüentada por forasteiros, criando certa preocupação ao grupo religioso, até então muito resistente à presença de pessoas que não pertencessem à família extensa dos Daniel de Paula. A afluência cada vez maior de indivíduos que fixavam residência no povoado e, sobretudo, a construção de casas em terrenos não muito distantes do barracão obrigaram a comunidade religiosa a procurar outro lugar melhor situado para o culto de *Baba Egun*. Eduardo liderou a transferência do seu terreiro para um local mais afastado e mais reservado dos curiosos que assediavam o barracão quando das obrigações religiosas. Com auxílio de parentes e amigos, foi comprado um terreno no Barro Vermelho e ali construído o novo barracão. Um dos principais colaboradores recebeu, em retribuição à valiosa ajuda que prestou ao grupo religioso, o mais alto título honorífico na hierarquia do culto de *Baba Egun*, o título da *Alapinin*.[5] Comentários saudosistas são sempre feitos pela população que conheceu "os bons tempos do Barro Vermelho", considerado lugar ideal para o culto, pela sua estratégica localização e difícil acesso. Alguns anos depois, o barracão foi novamente transferido, desta vez para o sítio denominado Bela Vista, onde se encontra até hoje. Essa última transferência contou com a decidida colaboração de Bibiana Maria do Espírito Santo, Mãe Senhora, falecida Ialorixá do Centro Cruz Santa do *Axé do Opô Afonjá*, e que ocupou o prestigiado posto de *Iá Ebé* na comunidade religiosa consagrada a *Baba Aboulá* (*Omo Ilê Aboulá*). Este o nome pelo qual é

(5) O título *Alapinin*, que na África é dado àquele que ocupa o mais elevado posto na hierarquia de um culto a *Egun*, não foi usado com essa mesma importância nos terreiros da Bahia. O chefe supremo do terreiro era conhecido — e ainda o é — pelo título de *Alabá*. Na época de Antônio, *Alabá Babá Mariô*, do terreiro de *Baba Aboulá*, existia um *Ojé*, há pouco tempo falecido, que tinha o título honorífico e não funcional de *Alapinin*. A partir dos anos 60 restauraram-se os contatos culturais com os países africanos, e muitos brasileiros ligados ao culto dos orixás fizeram diversas viagens à Nigéria e ao Benim para conhecer as origens de sua religião e importaram novas informações sobre a organização e prática dos diferentes cultos. Nessa mesma época, Deoscóredes M. dos Santos, até então possuidor do elevado posto de *Kori Koiê* no terreiro de *Baba Aboulá*, reorganizou a estrutura interna do terreiro, e recebeu o título de *Alapinin*.

conhecido o terreiro de Bela Vista, sem dúvida uma das mais importantes comunidades religiosas afro-brasileiras.[6]

A partir do *Baba Aboulá* algumas outras casas de *Egun* apareceram. Não muito longe do terreiro de *Baba Aboulá*, no local denominado Barro Branco, perto de onde outrora existiu o famoso terreiro do Tuntun, existe o não menos importante terreiro *Ile Oiá*, fundado e dirigido por Roxinho, também descendente de Eduardo Daniel de Paula. Mais recentemente, foi inaugurado outro terreiro de *Egun*, também no Barro Branco. Seu fundador e dirigente é Eduardo, também um Daniel de Paula. Pela seriedade com que vem administrando seu terreiro, Eduardo tem recebido muito apoio. As festas que ali são realizadas congregam um numeroso grupo de adeptos do culto aos ancestrais. Mais dois outros terreiros existem, exclusivamente dedicados ao culto de *Egun* e igualmetne criados e dirigidos por descendentes de Eduardo Daniel de Paula: um no bairro popular de Utinga, em Salvador, fundado e dirigido por Barué; e outro na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, fundado e dirigido por Laércio dos Santos.

Esses terreiros, além de serem todos fundados e dirigidos por descendentes de Eduardo Daniel de Paula, guardam a mesma estrutura organizacional do *Baba Aboulá*, e cultuam os mesmos espíritos ancestrais. Entretanto, cada um tem características que os particularizam e os fazem distintos uns dos outros.

Cada uma dessas comunidades religiosas tem um *Egun* protetor. A ele se reserva um lugar de destaque na estrutura dos rituais; a ele pertence a principal festa do calendário litúrgico; e ele recebe a atenção maior dos adeptos do culto. Geralmente trata-se do *Egun* a quem o fundador da comunidade está ligado por razões iniciáticas, sendo seu *Atoki*. O *Atoki* é o *Ojé* (sacerdote) que detém o saber litúrgico e, por conseqüência, o poder formal de "convocar" um determinado *Egun* e de ser responsável pelo seu culto. A ele cabe a responsabilidade maior de cuidar do *Axó*, bela roupa sagrada com que o *Egun* se apresenta nas cerimônias públicas. O *Atoki* é, assim, um *Ojé* especializado no culto a um *Egun* específico, e deve ter um conhecimento profundo de tudo que lhe diz respeito. Nos dias de

(6) Usamos e aceitamos como válida a designação "afro-brasileiro", por compreender que esses sistemas de crenças e ritos estão definitivamente comprometidos com as relações sociais que os reinterpretam no contexto brasileiro, o que não diminui o sentido histórico de sua origem africana.

festas, ele pode convocá-lo e trazê-lo até o espaço sagrado reservado às cerimônias públicas, no barracão. Ele tem a obrigação formal de conhecer praticamente todos os toques de atabaques, assim como as cantigas que estão ligadas ao seu culto particular. Ao *Atoki* cabe a responsabilidade de levar para o interior do *Ilê Awô* (casa do segredo) as oferendas feitas pelos acólitos, especialmente nos dias de *Ossé*,[7] e entregá-los solenemente ao *Egun* em causa, dentro do mais restrito respeito às normas rituais.

Diferentes motivações levaram essas pessoas a abrir seus próprios terreiros. Parece que a razão fundamental foi a capacidade que tiveram de dirigir e liderar uma comunidade religiosa. Mas é necessário que haja uma razão prática para que alguém leve a efeito essa tarefa. E essa razão pode surgir durante os períodos de disputas sucessórias, quase sempre geradoras de grandes divergências entre os membros de um determinado terreiro. Um candidato à sucessão que não tenha sido escolhido, e que se considere injustiçado, pode, eventualmente, junto com o grupo que o apóia, fundar o seu próprio terreiro. Contudo, um desentendimento de natureza pessoal ou familiar entre líderes sacerdotais pode também provocar uma dissenção no grupo, e aquele que se sente prejudicado por uma razão qualquer, desde que disponha de condições materiais e reconhecida capacidade de liderança, termina por criar sua própria comunidade religiosa. Mas é certo que nem todos se aventuram a essa difícil tarefa, que exige, para além de uma decidida vocação sacerdotal, o investimento de grandes recursos financeiros. É preciso dispor de um terreno grande o bastante para acomodar todas as instalações indispensáveis ao funcionamento do culto e é preciso contar com recursos para a construção de dependências essenciais ao culto, como

(7) O sentido de *Ossé* difere ligeiramente do sentido encontrado nos candomblés de orixá da Bahia. *Ossé* é a obrigação que tem um filho-de-santo de cuidar do "quarto do santo", de renovar a àgua da "quartinha" e de limpar os objetos sagrados que personificam sua divindade protetora. O *Ossé* é normalmente feito na primeira semana de cada mês de acordo com a relação existente entre os orixás e os dias da semana. Por exemplo, o *Ossé* para *Xangô* é feito na quarta-feira porque esse é o dia que lhe é consagrado. Nos terreiros de *Egun*, o *Ossé* é, sobretudo, o dever que tem cada adepto de fazer oferendas aos *Eguns*, como acaçá batido (dissolvido na água), alimento de sua predileção e que vem sempre acompanhado de flores e de uma pequena soma em dinheiro. Essas oferendas podem ser feitas no início de uma festa pública, porém o mais comum é realizá-las aos domingos, quando a comunidade religiosa se reúne para isso.

o barracão para as cerimônias públicas e o *Lessain* (o *Ilê Awô*, a casa do segredo), para as cerimônias fechadas.

Ao nível da organização religiosa, não parece existir um impedimento religioso formal a um *Ojé* abrir seu próprio terreiro, caso ele se considere capaz de assumir as responsabilidades inerentes ao cargo de dirigente sacerdotal. A rigor, ele não depende de um consentimento prévio do seu grupo de referência para se instalar como sacerdote do culto de *Egun*. O mais comum é a existência de um consenso ou, pelo menos, do apoio da maioria do seu grupo religioso, mas isso nem sempre acontece. A implantação de um novo terreiro em geral provoca grande celeuma na comunidade religiosa. A reação inicial é de total desaprovação, sobretudo por parte dos mais idosos, menos receptivos ao surgimento de um novo terreiro de *Egun*. Com o passar do tempo, e dependendo da maneira como o sacerdote conduza sua comunidade religiosa, o novo grupo poderá ser reconhecido e, assim, termina por ser freqüentado até mesmo por aqueles que inicialmente se opuseram à sua criação.

Organização do espaço no terreiro de Baba Aboulá

É no *Lessain* que se guardam os acessórios litúrgicos usados durante a realização dos diferentes rituais. O *Ilê Awô*, "a casa do segredo", "a casinha" ou simplesmente "a casa de *Egun*", como é mais comumente chamada, é a peça mais importante do conjunto de construções existentes num terreiro de *Egun*. É sempre construída na área mais reservada do terreno, nas imediações da entrada dos fundos do barracão, por onde circulam tão-somente os *Eguns* quando vão dançar e os *Ojés* que estão atuando durante uma cerimônia religiosa. Geralmente de construção simples, é sempre de chão batido, para permitir o contato direto com a terra (de onde "nascem" os *Eguns*). "A casinha" comporta uma divisão que separa a parte onde estão as representações simbólicas dos *Eguns Agbás* (os mais velhos e que ali são venerados), da ante-sala onde ficam os *Ojés* e onde se realiza, também, grande parte dos ritos internos do culto aos ancestrais. Mas, é também espaço de socialização, e os assuntos inerentes à comunidade religiosa são ali tratados. As principais decisões dos líderes são sempre tomadas na "casa de Egun", nessa área estritamente reservada aos *Ojés*.

O barracão onde se realiza a maior parte das cerimônias públicas é a maior área construída de um terreiro de *Egun*. Ele é dividido em duas áreas principais. A do fundo é um espaço sagrado por excelência, onde os *Eguns* dançam e às vezes permanecem durante uma cerimônia. Somente os *Ojés* podem circular livremente nessa área, e assim mesmo quando estão realizando ou participando de algum serviço religioso. Durante uma festa pública, um adepto poderá ser chamado ali por uma razão ritual qualquer, mas só irá acompanhado e protegido por um *Ojé* que o proteje de um eventual contato com a roupa sagrada dos *Eguns*, que não pode ser tocada por ninguém. A outra área, a da frente do barracão, embora não seja área profana, por oposição à do fundo, não participa da mesma categoria sagrada que define a primeira como espaço ritual. Nesta parte fica o público, quase sempre separado por sexo — homens do lado direito de quem entra, e mulheres do lado esquerdo —, tal como em qualquer terreiro de candomblé jeje-nagô. Essa divisão do espaço do terreiro de *Baba Aboulá* é, em linhas gerais, a mesma dos outros terreiros de Egun. Nos dias de festas, o público é mantido na área que lhe é reservada, e entre esses espaços se interpõem os *Ojés* ou outros membros iniciados da seita que também tenham o direito de ali estar, separando o mundo dos vivos do mundo dos mortos.

O Alabá *e seus auxiliares*

Devido à complexidade estrutural do culto aos ancestrais, o dirigente sacerdotal, o *Alabá*, como é conhecido no terreiro de *Baba Aboulá*, não pode se encarregar sozinho de todas as atividades religiosas. Ele precisa da assistência de um grupo de co-celebrantes que possam assumir tarefas em diversas fases dos rituais. Esses auxiliares, que geralmente se encontram quase no mesmo estágio iniciático em que se situa o líder religioso, não têm atribuições bem definidas, podendo realizar qualquer ato litúrgico que lhes seja solicitado pela autoridade hierarquicamente superior, e jamais poderão recusar-se a fazê-lo, se for a vontade expresa de um *Egun*. Mas eles terminam se especializando na execução de determinados rituais que somente os *Ojés Agbás* podem realizar, devido à relevância sagrada desses atos. É o caso, por exemplo, do trabalho de sacrificar os animais votivos para os *Eguns*. Somente os mais idosos e mais competentes são chamados a executá-lo.

Um *Ojé* com poucos anos de iniciação pode, por exemplo, ser convidado a ajudar numa "matança", mas não terá direito a pegar na faca para realizar, ele próprio, a oferenda. Em cada terreiro existe um *Ojé* mais ou menos especializado em sacrificar os animais, embora, teoricamente qualquer um possa realizar esse ato. Quem o realiza deve estar bem concentrado e deve conhecer todos os cânticos próprios de "matança" para *Egun*. Ele deve saber como proceder em cada etapa do ritual, levando em conta as características de cada um dos espíritos ancestrais e o significado simbólico de cada oferenda. Da mesma maneira, um *Ojé* que não tenha ainda sido admitido no grupo dos *Ojés Agbás*, o que só pode ocorrer com a ancianidade iniciática, não terá direito a manipular os instrumentos divinatórios, tais como os búzios, para realizar uma consulta aos *Eguns* ou às divindades (orixás) que estão associadas ao culto dos ancestrais, a não ser que haja uma autorização formal do líder religioso. Essas autorizações são dadas com mais freqüência na medida em que o *Ojé* vai se aproximando de uma idade iniciática em que já possa ser considerado *Ojé Agbá* pela comunidade, posto que se alcança sem qualquer rito de passagem específico. Ao atingir esse alto grau da hierarquia religiosa, o *Ojé* estará, teoricamente, apto a executar as tarefas fundamentais da seita e que marcarão sua posição de prestígio dentro do grupo.

O terreiro precisa contar também com a colaboração de uma pessoa bastante competente que se encarregue do trabalho de sacrificador (atribuição do *Axogun*, nos candomblés da Bahia) dos animais votivos para os orixás miticamente associados ao culto de *Egun*, como *Exu*, *Ogum*, *Iansã* e *Ossanhe*, assim como saber sacrificar para os próprios espíritos ancestrais, função que exige um conhecimento profundo de todos os aspectos rituais relacionados com o culto de *Baba Egun*. Diferentemente do que ocorre na hierarquia religiosa dos candomblés da Bahia, não existe o posto de *Axogum* no terreiro de *Egun*. Mas é sempre um *Ojé Agbá* que se encarrega da "matança" e, na maioria das vezes, é o próprio líder religioso que assume a responsabilidade desse trabalho.

O sacerdote necessita, também, da colaboração de um grupo de apoio para as diferentes atividades indispensáveis à realização do culto de *Baba Egun*. Entre as funções mais essenciais está a realizada pelos tocadores de atabaques, os *Alabês*. Eles são peças fundamentais na realização das festas públicas e asseguram a continuidade do ritual quando da ausência de um *Ojé* ou de outro líder

religioso que esteja, na ocasião, responsável pelo andamento da cerimônia. Para isso, pedem licença a *Baba Egun* e aos mais velhos, por acaso presentes, e "tiram" (iniciam) os cânticos sagrados, dando prova pública do quanto sabem a respeito das cantigas de *Egun*. Nessas ocasiões uma verdadeira contenda se instala entre eles, todos querendo dar provas de seus conhecimentos, cuidando de lembrar as cantigas mais difíceis, as mais elaboradas, aquelas chamadas "de fundamento". E quando cometem um equívoco qualquer na percussão, ou quando iniciam um cântico inadequado, recebem, de pronto, a reprimenda de um *Ojé* mais cuidadoso do bom andamento do ritual. E algumas vezes, também numa demonstração evidente de autoridade e competência, o próprio *Ojé* toma para si a responsabilidade de tocar por algum tempo para o *Egun* e o faz, às vezes, de pé, voltado para os atabaques, de costas para a assistência, que se compraz em assisti-lo nessa encenação que agrada aos mais idosos, enche de inveja os mais novos e reanima a ambiência da festa. Muitos, entre eles, foram tocadores de atabaques antes de iniciados como sacerdotes do culto de *Baba Egun*. E, por conhecerem bem a técnica de tocar, supervisionam os *alabês* nas festas públicas, e estão prontos para entrar em ação, caso a circunstância exija. Embora nenhum dos terreiros de *Egun* disponha de uma equipe fixa e única de tocadores de atabaques, já que eles se revezam durante uma festa, esses terreiros contam, contudo, com um grupo de tocadores que são mais assíduos e que asseguram a qualquer momento a realização das festas públicas. Esses tocadores de atabaques são figuras importantes e devem ter, como nos candomblés de orixá, um conhecimento profundo dos diferentes toques, conhecer praticamente todas as cantigas, saber cantá-las e respondê-las. Eles não devem, de maneira nenhuma, cometer erro algum, pois poderão sofrer as sanções dos próprios *Eguns*, que os ameaçam toda vez que isto acontece.

O terreiro deve também contar com um membro iniciado (não necessariamente um *Ojé*) que possa fazer a tradução da linguagem sagrada dos *Eguns*, para benefício dos que não estão familiarizados com sua voz cavernosa, nem com as diferentes expressões arcaizantes da linguagem ritual nagô, e que serve de base para a transmissão de mensagens provenientes do mundo dos espíritos ancestrais. Essa linguagem, rica em imagens e significados simbólicos do mundo ancestral, realiza e veicula o saber tanatológico afro-brasileiro. E, diferentemente do que se possa imaginar, não se trata

de um saber cristalizado e imutável como parece à vista das rígidas fórmulas lingüísticas ritualizadas que sedimentam e transmitem um conteúdo de origem africana. Na prática, o que ocorre nessas cerimônias é uma atualização permanente, que incorpora e redefine, ao nível ritual, as experiências de morte e ancestralidade tal como são vividas e sentidas pela comunidade atual. Essa dinâmica de atualização do saber exige uma ação competente da pessoa encarregada de transmitir aos circunstantes as mensagens dos *Eguns*, através de um discurso inteligível e funcional. Essa pessoa faz, assim, a ligação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, e geralmente se coloca fisicamente entre esses dois mundos, separando o espaço dos vivos do espaço sagrado onde circulam os *Eguns* e os *Ojés*.

Como é sabido, as mulheres não têm acesso aos segredos do culto dos *Eguns*, mas este não pode prescindir da participação ativa de um grupo de mulheres, que são indispensáveis na execução dos rituais públicos. Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividem com os homens a responsabilidade pelo bom andamento das festas, cantam e dançam em situações bem precisas. Existe sempre uma mulher na liderança das atividades religiosas relacionadas com os orixás. Ela dá assistência às filhas-de-santo (iniciadas no culto dos orixás) em estado de possessão, cuida de seus orixás, coloca-os para dançar e decide sobre o momento de mandá-los embora (despachar o santo). Uma cadeira especial sempre lhe é reservada em lugar de destaque, geramente ao lado da assistência feminina, nos limites que separam o espaço sagrado, onde dançam os espíritos ancestrais, do espaço onde fica o público. E os *Eguns* lhe fazem reverências especiais, saúdam-na entre os primeiros e, de vez em quando, dançam em sua homenagem. Ela, em retribuição, pode "tirar" uma cantiga ou dançar em sua honra. Enquanto responsável por quase tudo relacionado com os orixás numa cerimônia pública, ela tem praticamente as mesmas atribuições de uma mãe-de-santo nos terreiros de candomblé. Ela é conhecida por *Iá Ebé* — a mãe da Sociedade —, a Ialorixá num terreiro de *Egun*. A falecida mãe-de-santo Bibiana Maria do Espírito Santo, Senhora, do candomblé de São Gonçalo, foi, como já disssemos, *Iá Ebé* do terreiro de *Baba Aboulá*, e ainda hoje é lembrada pela rigidez com que dirigia as tarefas pertinentes ao cargo que foi por ela tão prestigiado.

Descrição de uma festa

Uma festa de *Egun* começa com a realização de uma série de ritos que se passam no interior de *Ilê Awô* (casa do segredo) dos quais só os *Ojés* têm direito de participar. São ritos complexos que exigem competência e atenção de quem os dirige. Em linhas gerais, eles consistem em estabelecer as relações mágicas com o mundo dos mortos através de libações e sacrifícios votivos endereçados aos espíritos ancestrais que são invocados no decorrer de uma cerimônia.

A parte seguinte é pública e se realiza no interior do barracão, em dois estágios distintos. O primeiro, tal como nos candomblés da Bahia, começa com o despacho de *Exu* (rito propiciatório em que se faz oferenda ao orixá da encruzilhada) e termina com a "roda dos santos", quando se cantam pelo menos três cantigas para cada orixá. As mulheres têm participação ativa, fazem a roda, cantam e, eventualmente, algumas delas podem entrar em transe possuídas por uma divindade.

O segundo estágio é a festa dos *Eguns* propriamente dita. Ainda do lado de fora do barracão, o *Egun* "tira" uma cantiga de licença e anuncia sua chegada:

Mo nilé mo ti agô, wa lê, o
Ago alá, mo ti agô wa lê.
Mo ti agô wa lê, o.

Em seguida, entra no barracão e saúda a todos os filhos do terreiro, homens, mulheres e crianças. Chama pelo nome de iniciação ou pelo posto a cada membro da seita; pergunta por todos da família, dá conselhos, prescreve algum sacrifício, e deseja a todos paz, saúde e prosperidade. E é nessas ocasiões que ocorre o diálogo entre os vivos e os mortos; entre os espíritos ancestrais e seus descendentes, representados na pessoa de cada um dos membros da comunidade religiosa, "os filhos do terreiro" (*omo ilê*), quaisquer que sejam as relações parentais destes com a família Daniel de Paula. Na verdade a comunidade transcende os limites do parentesco por consangüinidade e envolve a todos num parentesco religioso mais amplo — mágico e simbólico — que os leva a participar de uma experiência comum de relações de ancestralidade.

Esse diálogo traz para a esfera do sagrado a discussão dos problemas mais diversos de cada um. As pessoas falam livremente

de suas angústias gerais, comentam o desvio de conduta de um filho, a doença de outro, o desemprego do marido, as brigas conjugais e os compromissos religiosos, as obrigações por fazer e as dificuldades financeiras de um modo geral. Tudo isso relatado em língua brasileira, na linguagem usual da população de Ponta de Areia. Os *Eguns*, com sua linguagem sagrada, participam desse diálogo e, como ancestrais, dão ordens, estabelecem normas, criticam a ação de um, reprovam a prevaricação de outro e tudo se passa na dimensão de um mundo só é indivisível, compartilhado por vivos e mortos. Às vezes a discussão se acirra, alguns mais corajosos chegam até a reagir contra uma decisão de um *Egun*, que se enfurece, promete castigar, faz menção de abandonar o ambiente. Mas, logo em seguida se restabelece o respeito aos ancestrais, e os recalcitrantes se retratam diante dos *Eguns* e a festa segue seu curso. A cada intervalo desses diálogos, um *Ojé*, ou o próprio *Egun*, "tira" uma cantiga e a assembléia responde em coro, acompanhada pelo som dos atabaques. E assim se repete praticamente a mesma ordem ritual para cada *Egun* que venha dançar no barracão.

Nas festas do calendário litúrgico em que os membros do culto fazem alguma oferenda (*ossé*) aos espíritos ancestrais, intercala-se outro estágio que consiste na recepção dessas oferendas por parte do grupo religioso, e dele participam todos os *Ojés* presentes. Nessa ocasião, o sacerdote faz uma prece a todos os *Eguns*, começando por *Olokotun*, *Lorí Egun*, o que está à frente de todos os ancestrais nagôs cultuados no terreiro de *Baba Aboulá*. Ele canta de uma a três cantigas para os *Eguns* e logo depois convida os *Ojés* presentes a também "tirar" suas cantigas. Cada um assim procede, começando pelos mais velhos, os *Ojés Agbás*, até chegar aos *Ojés* mais novos. A rigor, não existe uma obrigação formal ou ritual que os obrigue a cantar durante a cerimônia. Contudo, a comunidade religiosa espera que cada um dê prova de seu saber através dos cânticos litúrgicos. É uma oportunidade ideal para um *Ojé* mais novo demonstrar seu desembaraço diante dos seus colegas e firmar sua reputação como conhecedor das "coisas" da seita. Porém, os *Ojés Agbás* podem dominar a cena, não permitindo que os *Ojés* mais novos participem mais diretamente daquele ritual. Quando os *Ojés Agbás* assim procedem, a cerimônia adquire um caráter mais solene, os adeptos do culto ouvem, extasiados, antigos cânticos litúrgicos, os mais elaborados, e respondem em uníssono, com incontida alegria, às cantigas chamadas de "fundamento". Os *Ojés Agbás* se con-

centram em seu papel com gestos que revelam o sentido profundo do prazer que experimentam por serem detentores de um saber iniciático que os eleva à condição de líderes espirituais, lembram de cantigas cuja importância e significado rituais conhecem como ninguém.

Em seguida, apanham-se as oferendas antes postas no centro do barracão e os oficiantes dão três voltas em círculo nesse espaço sagrado, e saem rápidos para o *Ilê Awô*, onde essas oferendas serão depositadas. Se houver a "entrega" de um carneiro a ser sacrificado, um *Egun* virá até a porta do fundo do barracão, ou nele adentrará um pouco, para recebê-lo das mãos do celebrante que lhe faz a entrega com o auxílio da corda que serve para amarrar o aninal.

As festas começam geralmente depois das 22 horas, prolongando-se até o amanhecer do outro dia. É imprevisível o número de *Eguns* que virá dançar no barracão durante essas festas públicas. Todavia, é quase certo que o *Egun* que está sendo homenageado, o que recebeu os sacrifícios votivos, virá tomar parte na cerimônia pública. Geralmente ele entra no salão acompanhado por outros *Eguns*, que, em séquito, o trazem até ao espaço sagrado. Os *Ojés* se antecipam ao cortejo, e se põem de prontidão no espaço que lhes é reservado. E, com seus *Ixãs* (bastões sagrados usados como insígnia e para controlar os *Eguns*) tratam de evitar que haja uma aproximação muito grande entre os espíritos ancestrais e as pessoas ali presentes. Um grupo maior de *Ojés* circula pelo lado de fora do barracão, encarregado do trabalho de proteção da comunidade religiosa contra a presença nefasta dos *Eguns* ainda não são socializados pelos rituais de consagração ("tomar roupa") que circulam livremente durante a noite, trazendo o pânico a toda a comunidade religiosa. Outros *Ojés* permanecem no *Ilê Awô* ocupados com ritos complementares que se realizam durante a festa pública.

Dentro do barracão os *Ojés* são auxiliados pelos *Amuixãs*, aqueles que passaram pelo primeiro estágio de iniciação à condição de *Ojé*. Eles formam um grupo de extrema importância para a continuidade da comunidade sagrada e ocupam-se de diferentes serviços durante uma cerimônia. Embora situados no primeiro grau de iniciação, já conhecem os elementos essenciais dos rituais sem, contudo, terem acesso ao *Ilê Awô* e tampouco aos segredos da seita. Eles aproveitam a participação nas festas públicas para aprimorar seus conhecimentos sobre o culto de *Egun*, preparando-se, assistematicamente, para a condição de *Ojé*, o que só se dará com a realização da segunda e última etapa de iniciação. Só às vezes eles assu-

mem sozinhos, durante algum tempo, a direção de uma dessas festas, especialmente quando os *Ojés* estão ocupados em outras tarefas no *Ilê Awô*, deixando, temporariamente, o barracão.

No terreiro de *Baba Aboulá*, um *Egun* caboclo, *Baba Iaô*, quase sempre encerra a festa. Nessa ocasião toda a assistência, já do lado de fora do barracão, canta em língua brasileira em homenagem a um dos mais festejados *Eguns* daquele terreiro.

Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras

J. Lorand Matory

Antropólogos e médicos vêm há muito tempo chamando a atenção para a proeminência dos homossexuais entre os sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Embora todos esses cultos de possessão e sacrifício, exceto os mais influenciados por elementos europeus, tenham sido referidos pela mesma razão, os estudos sobre religiões semelhantes do chamado complexo "atlântico-iorubá" (Robert Farris) — que inclui Trinidad, Porto Rico, Cuba, Haiti e Estados Unidos — não mencionam tal associação. Ainda assim, minha pesquisa de campo na Nigéria e entre os grupos hispânicos dos Estados Unidos revela padrões simbólicos parecidos, que podem explicar este fenômeno melhor do que referências etnocêntricas a noções de "desvio", regularmente invocadas na bibliografia brasileira sobre o tema.

Espero poder demonstrar que o caso brasileiro é não apenas normal frente aos conceitos iorubás de relações cósmicas, mas que sua divergência de outros exemplos do Novo e do Velho Mundo esclarece a estrutura conceitual da possessão do orixá no país iorubá. Em segundo lugar, espero demonstrar com exemplos que os materiais culturais afro-americanos podem ser usados para se entender as estruturas profundas e as tendências mutáveis dos fenômenos sociais e conceituais africanos. Pretendo evitar o que Ruth Landes

chamou de "preconceito africano",[1] que representa as religiões afro-brasileiras simplesmente como sobrevivências de formas africanas e nada busca nessas religiões além do que é africano. Pelo contrário, a singularidade empírica do Brasil no conjunto das casas de culto atlântico-iorubás convida a explicações singularmente brasileiras em termos conceituais e sociológicos. As religiões brasileiras são um exemplo historicamente específico do que Bastide chamou de "interpretação de civilizações". Quer dizer, na articulação de conceitos peculiarmente brasileiros com uma semiótica da possessão evidentemente iorubá, um certo tipo de homossexualidade torna-se vantajoso no serviço aos deuses.

Homossexualidade brasileira e o complexo atlântico-iorubá

Durante o tempo do tráfico de escravos, e em um século e meio de subseqüente intercâmbio transatlântico, os deuses dos iorubás se tornaram uma característica estabelecida de expressão religiosa por toda a América Latina. No Brasil os cultos são conhecidos como candomblé, xangô, macumba, batuque e umbanda. Em Porto Rico, Cuba e nas comunidades de imigrantes latino-caribenhos dos Estados Unidos, são conhecidos como Santeria, e os iniciados são chamados *santeros*. Assim, dezenas de milhões de negros, mestiços e brancos, através do Atlântico Sul, sacrificam em homenagem, e testemunham a encarnação de deuses conhecidos como *orișa*, em iorubá, *oricha*, em espanhol, e *orixá*, em português.

Em termos de papéis sexuais, só a predominância numérica e hierárquica das mulheres ultrapassa a preocupação dos etnógrafos do candomblé, xangô e batuque pela abundância de "homossexuais" e "afeminados". Entretanto, um peculiar grau de desdém etnocêntrico tem acompanhado essa preocupação. Nos anos 40, Landes afirmou pela primeira vez que, embora os homens fossem sistematicamente excluídos dos terreiros mais "tradicionais", os dirigentes masculinos de outros terreiros eram na sua maioria "notórios homossexuais passivos". Mantinha-se assim o "princípio fundamental" de que "só a feminilidade podia alimentar os deuses".[2]

(1) Ruth Landes, *The City of Women*, Nova York, Macmillan, 1947, p. 200.
(2) Landes, "A Cult Matriarchate and Male Hommosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 35, nº 3 (1940), p. 393.

Landes declarou destrutiva a participação masculina no sacerdócio e responsabilizou a fixação materna pelo comportamento sexual "anormal" dos homens. Roger Bastide confirmou a predominância das mulheres nas "seitas nagôs tradicionais" da Bahia, vistas no Brasil como os grupos religiosos mais "puramente" africanos e iorubás. Também ele observou a circunstância "patológica" de ser a "pederastia passiva" muito comum em certos terreiros.[3]

As mulheres também predominam entre os dirigentes de terreiros em Recife, onde muitos praticantes do xangô acreditam que os deuses preferem as mulheres e que as mulheres são "peculiarmente sensíveis e propensas à possessão".[4] Aqui, novamente, alega-se que entre os pais-de-santo predominam os homossexuais. Em sua amostra de 60 homens, René Ribeiro diagnosticou através de técnicas de projeção que 57% "mostravam vários graus de desequilíbrio emocional e comportamentos desviantes, desde homossexualismo aberto ou encoberto até problemas de inadequação sexual".[5] Compartilhando a opinião freudiana de Landes, ele especula que homossexuais masculinos da classe baixa, tendo sido criados por "mães solitárias, independentes, freqüentemente autoritárias e frustradas", encontram nos cultos afro-brasileiros uma oportunidade para se associarem e se identificarem com as mulheres. Seth e Ruth Leackock também discutem a associação entre homossexuais e terreiros em Belém, onde observaram "uma difundida crença, tanto dentro como fora do Batuque, de que os homens que usam roupas rituais e dançam em cerimônias públicas são ou afeminados ou, na maioria dos casos, ativos homossexuais".[6] Ribeiro e os Leackock argumentam que os terreiros representam um nicho social onde os "homossexuais", do contrário desprezados, podem vir a ter *status* e prestígio como pais-de-santo. Peter Fry acrescenta que a combinada classificação de homossexualidade e terreiro como "desvian-

(3) Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Nacional, 1961, p. 309.

(4) René Ribeiro, "Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Members", *Journal de la Societé des Americanistes*, nº 58 (1969), p. 111.

(5) *Ibidem*, p. 113.

(6) Seth e Ruth Leackock, *Spirits of the Deep*, Garden City, N. Y., Anchor Books, 1975, p. 104. Por "ativos" os Leackocks provavelmente querem dizer homossexuais "praticantes". Pois, como veremos, os brasileiros não classificam absolutamente como homossexuais homens que penetram outros homens.

tes" faz do sacerdócio um nicho apropriado para os homossexuais, e que seu *status* fronteiriço na sociedade os adequa, na imaginação popular brasileira, a profissões relacionadas com "poderes mágicos".[7]

A maioria dos estudos representa a homossexualidade como "patológica" e como "desviante" em relação aos valores brasileiros hegemônicos. Essa patologia e a rejeição de homossexuais em outras áreas de atividade são então entendidas como a causa da presença dos homossexuais nos cultos. Com efeito, os cultos afro-brasileiros e espíritas têm mostrado mais tolerância do que a Igreja católica.[8] Entretanto, este fator só é uma explicação suficiente se ele puder explicar as percentagens de homossexuais serem em certos cultos tão altas quanto 57%, na ambígua estimativa de Ribeiro. Os homossexuais que se sentiram rejeitados pela Igreja, correram todos precipitadamente para os templos afro-brasileiros? Poderíamos pensar assim caso as duas tradições fossem mais semelhantes do que são, e se a Igreja fosse mais insensível para com os homossexuais do que é. Landes e Ribeiro invocam o questionável postulado de que a homossexualidade masculina resulta da identificação com as mulheres e do desejo de estar com elas. Mesmo que essa visão fosse verdadeira, ela só explicaria, ainda que parcialmente, a atração dos homossexuais por alguns cultos, e não a *popularmente concebida superioridade* dos homossexuais enquanto sacerdotes. Se, como Fry argumenta, desvio e marginalidade aumentam de tal modo a qualificação sacerdotal, o que torna a mulher tão qualificada? Sendo todas as outras características as mesmas, não deveriam elas ser consideravelmente menos qualificadas do que os homossexuais, masoquistas, esquizofrênicos e viciados em drogas? O conceito de desvio social é muito vago para explicar importantes aspectos dos materiais culturais afro-brasileiros. Além disso, a normalidade do travestismo masculino nos cultos de orixás da África Ocidental sugere que os fiéis afro-brasileiros participam de uma tradição que classifica alguns aspectos da homossexualidade como deveras não-desviantes.

Uma fonte indica que homossexuais masculinos e femininos são geralmente considerados excelentes médiuns potenciais, e as

(7) Peter Fry, "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", *Journal of Homosexuality*, nºs 3/4 (1986), p. 138.

(8) Délcio Monteiro de Lima, *Os Homoeróticos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, pp. 167 e segs.

mulheres, que também predominam entre os clientes dos terreiros, freqüentemente preferem consultar pais-de-santo homossexuais.[9] Contudo, Fry e fontes anteriores apóiam esmagadoramente a perspectiva de que aqueles especificamente classificados como "bichas" — homens que preferem ser penetrados no intercurso sexual — predominam em tais papéis.[10] A proeminência de bichas, ao invés de homossexuais em geral, realça uma consistência até agora não discutida na literatura africana ou brasileira: as categorias de pessoas comumente associadas com a incorporação dos orixás partilham, simbolicamente, a disposição de serem penetradas ou montadas. O exame das tradições atlântico-iorubás sugere que tal disposição é quintessencial ao conceito iorubá de possessão espiritual. Um modelo explicativo iorubacêntrico explica melhor a presença combinada de mulheres, travestis e bichas, do que noções sobremodo generalizadas de desvio social. Os brasileiros não consideram as mulheres como categoricamente desviantes, e os homossexuais, no Brasil, não parecem ser menos desviantes do que no Haiti, por exemplo, onde não se observa uma preponderância de homossexuais masculinos entre os sacerdotes.

A possessão entre os iorubás

Na discussão que segue do simbolismo entre os iorubás da África, espero demonstrar que o papel das "bichas" nos cultos brasileiros é logicamente antecedido e que, no simbolismo comum de um complexo religioso transatlântico, a bicha representa metonimicamente um conjunto de relações cósmicas muito mais complexas do que a preferência sexual.

A possessão espiritual ocorre regularmente entre os iorubás da África e nas religiões relacionadas com a matriz iorubá no Novo Mundo. Enquanto a maioria das pessoas daquele complexo cultural nunca experimenta a possessão, esta desempenha um papel central na ativação das relações sociais e no discurso sobre estas relações, representando um meio pelo qual alguns seres controlam a consciência e a ação de outros. O treinamento e a possessão de médiuns

(9) *Ibidem*, pp. 180-182.
(10) Fry, "Male Homosexuality", p. 38.

representam uma de uma série de apropriações da cabeça, concebida como um recipiente um vaso, por várias entidades socialmente constituídas. Um espírito ancestral conhecido como *ori* (literalmente "cabeça"), originário de um ancestral, pode ser partilhado por diversas pessoas vivas e, ainda assim, ser o conteúdo definitivo de cada pessoa — sua vontade, destino, personalidade, consciência e capacidade. Durante a possessão, um orixá desce do céu e substitui aquele espírito. Da mesma forma que o corpo se ajoelha num gesto altamente alusivo de submissão votiva, para receber seu *ori* no céu o iniciando deve aprender a receber a divindade pelo abandono da vontade e da consciência pessoais. A divindade se apropria do corpo individual e a partir daí não só personifica, mas corporifica as tradições e os padrões da comunidade humana. A divindade, na pessoa de seu sacerdote, fala então com a autoridade de um rei. Assim, através da mediação de sacerdotes mais experimentados, pessoas mais velhas da linhagem, funcionários reais ou dirigentes de terceiros no Novo Mundo, a consciência de uma comunidade maior substitui, da maneira mais extrema e gráfica, a consciência e a vontade da comunidade consangüínea e do indivíduo. A possessão é então paradigmática da constituição de seres sociais e grupos sociais ordenados. Trata-se de uma complexa invocação da integridade hierárquica numa ordem social e cósmica onde, como pretendo demonstrar, a dialética das relações de gênero é simbolicamente central.

Entre os 15 a 20 milhões de iorubás da Nigéria, República Popular de Benim e Togo, os cultos aos orixás tradicionalmente se mantiveram próximos das várias realezas divinas.[11] O rei é *Olori Awon Iworo*, ou "Cabeça dos Sacerdotes", em seu reino — o que o torna não só o mais distinto depositário dos poderes divinos e ancestrais ali, mas o líder dos vários sacerdócios dedicados ao culto e à socialização do poder divino. Na sua maioria os orixás foram reis e outras pessoas de autoridade, quando, em tempos remotos, viveram na terra. Por exemplo, o deus do trovão e dos raios, Xangô, um dia governou o maior dos impérios iorubás, Oyo. Ogun, deus do ferro, da guerra e da caça, foi um dia o rei de Ire. Por seu turno, as deusas

(11) Essas observações são baseadas em trabalho de campo na Nigéria (1982-1983) e numa vasta literatura a respeito dos iorubás. Entre 1981 e 1986 fiz pesquisas entre os *santeros* da costa leste dos Estados Unidos — Washington, Nova York, Boston, e Lawrence, no estado de Massachusets.

Iemanjá, Oxum e Oya foram mães e esposas reais, também importantes autoridades palacianas. Mitologicamente, os deuses Odudua e Obatalá tiveram origem no céu, fundaram os primeiros reinos terrestres e foram pais dos governantes dos estados iorubás posteriores. No império de Oyo, por exemplo, os sacerdotes de Xangô eram vice-reis do imperador, e nas províncias distantes sacerdotes incorporados exerciam a autoridade maior. Sacerdotisas e mensageiros reais chamados *ilari*, cujas cabeças são preparadas à maneira dos sacerdotes médiuns, coletavam impostos e impunham conformidade às ordens do rei.[12] É também significativo, como explicarei adiante, que os *ilari* freqüentemente cumprissem sua tarefa montados nos cavalos do rei. A terceira importante categoria de funcionário palaciano é constituída pelos *iwefa*, ou eunucos, cuja semelhança estrutural com as sacerdotisas e os *ilari* sugere que a castração é aqui pensada como um índice de relações hierárquicas fortemente investido de simbolismo de gênero.

Assim, nos domínios superpostos do governo e do culto iorubá, a possessão espiritual é um símbolo e um paradigma da delegação de autoridade que, conforme o discurso predominante nos cultos dos reis e orixás, origina-se no céu e desce através de hierarquias equivalentes de parentesco, governo e poder divino. A relação entre deuses, ancestrais e reis e seus subordinados na terra é representada em toda a sociedade iorubá pela analogia da relação entre os conteúdos e os vasos que aqueles enchem, além da relação marido/esposa, que discutirei mais adiante. Nos altares (*peji*), diversos vasos, tijelas e cabaças contendo os emblemas dos orixás também contêm o poder (*axé*) dos deuses e podem receber pedidos de ajuda. Na mitologia iorubá, a cabeça humana é considerada criação de Ajala, o oleiro celeste. Desta forma, assimilada ao vaso, a cabeça também se torna um recipiente da divindade durante os atos de possessão espiritual, quando o médium se torna o orixá. Foi inicialmente a elaborada iconografia de vasos nos pejis afro-brasileiros e da Santeria que me alertou para a importância central dos vasos na África Ocidental. Embora freqüentemente não se dê muita atenção aos vasos e cabaças no discurso nigeriano, a hipótese que emerge dos materiais do Novo Mundo encontra frutífera confirmação no mito e

(12) Rev. Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos, C. S. S. Bookshop, 1921, p. 62.

no ritual africanos. Por exemplo, a possessão do orixá é realizada por uma sacerdotisa que carrega na cabeça um vaso contendo as substâncias emblemáticas daquele orixá. Tais vasos contêm água quando se trata das diversas divindades fluviais, enquanto aqueles para Xangô, deus dos raios e trovões, contêm brasas de carvão. Da mesma forma, nos mitos, o vazamento e a queda de vasos carregados na cabeça estão associados com a separação entre divindades e fiéis bem como entre maridos e esposas.[13]

No Novo Mundo, a nomenclatura dos papéis sacerdotais retém termos cuja sobrevivência em toda parte revela, eu diria, uma outra estrutura indispensável do sistema simbólico: a centralidade do gênero e a relação de montaria. Em iorubá, o verbo *gun* descreve não só a entrada da divindade na cabeça do iniciado mas também uma pessoa que monta um cavalo e um homem que monta o(a) parceiro(a) — precisamente as referências contidas no verbo português e espanhol "montar". Além disso, nas línguas da região iorubá, Porto Rico, Cuba e Brasil, várias categorias de iniciados são chamadas *iyawo orișa* — "esposas dos deuses" (*yaguo*, em Porto Rico e Cuba; *iaô*, no Brasil). A relação entre marido e esposa recebe realmente uma elaborada atenção no simbolismo dos cultos dos orixás iorubás. Os sacerdotes africanos são, sempre, ou mulheres ou homens travestidos que usam as vestimentas nupciais iorubás do século XIX. As mais importantes ocasiões de culto aos orixás, os festivais anuais, são chamadas pelo mesmo nome do gesto convencional de submissão da esposa em relação ao marido — *ikunle*, ou ajoelhar-se. Os iorubás observam enfaticamente o dever da esposa de cozinhar para seu marido, da mesma maneira como os sacerdotes alimentam as divindades com oferendas cozidas. A relação de gênero deve ser entendida como uma relação que incorpora e gera sentidos bem além do sexo biológico. Uma esposa é obrigada a ajoelhar-se diante dos parentes femininos do marido, pela mesma razão por que é obrigada a cozinhar para eles logo após casar-se, e a se dirigir a eles como *okoo mi* — "meus maridos". Como exemplo final, uma comerciante poderosa e rica certa vez me disse: *Okunrin ni mi!* — "Um homem sou eu!". Embora existam orixás femininos, todas as divindades penetram seus cultuadores e são assim estrutu-

(13) Sobre os mitos de Iemanjá ver J. Lorand Matory, "Vessels of Power", tese de mestrado, University of Chicago, 1986.

ralmente masculinas, o que as associa a substâncias que enchem vasos e a um conjunto de papéis históricos, políticos e econômicos.

Um outro significado de *gun* é "cavalgar", um ato fortemente associado, histórica e simbolicamente, ao uso da autoridade real, militar e eclesiástica. O exercício eqüestre e a importação de cavalos do norte foram essenciais para a hegemonia do maior império iorubá, e o cavaleiro permanece o emblema prototípico da autoridade política na arte iorubá. Os iniciados que recebem as divindades são chamados "cavalos" ou "montarias" dos orixás — *esin orișa* ou *elegun* no país iorubá, *caballos* em espanhol e *cavalos* em português. A autoridade dos reis iorubás repousa no acesso a vários outros bens estrangeiros, como armas de fogo, por exemplo. Na verdade, acredita-se que os primeiros reis vieram eles próprios do céu ou de lugares no estrangeiro, especialmente a nordeste. Os deuses são também vistos como parentes sobrenaturais ou estrangeiros de seus súditos e cultuadores. Xangô, Iemanjá, Sonponon, Odudua e outros deuses originaram-se alternativametne do céu ou de terras estrangeiras, em geral a nordeste. Eles e os instrumentos de seus poderes vieram do exterior para ficar temporariamente entre os súditos autóctones.

Entretanto, ao invés de investir de poderes vice-reis e cavaleiros palacianos, os deuses do Novo Mundo autorizam e objetivam relações de autoridade, proteção e ajuda mútua entre mães, pais, madrinhas, padrinhos, filhos, filhas, irmãos e irmãs "no santo". E a própria África torna-se a origem externa das divindades.

Finalmente, quando uma pessoa de lingua iorubá diz *"Nkan gun mi"* ("Algo entrou em mim"), ela quer dizer que alguma força de origem implicitamente externa e inesperada a impeliu a agir contra sua própria vontade. Tal imagem sugere a construção dialética e hierárquica de relações sociais e cósmicas: o povo iorubá entende que o cavaleiro controla o cavalo e certamente atribui a vitória na batalha mais ao primeiro do que ao último. Mas os cavalos decerto tombam em importantes contextos míticos. Para o povo iorubá, o marido, mais do que a esposa, determina a identidade social dos filhos, porém ninguém pode ser um cavaleiro sem um cavalo nem pai ou marido sem uma esposa. Nem há deuses sem fiéis. *"Ibiti kosi enia, kosi imale"* afirma um adágio iorubá — "onde não há povo, não há deuses".

Quando uma mulher se casa, seu *status* social deriva, na visão hegemônica, de sua ligação a um homem e sua adequada submissão

ao grupo de parentesco dele. Quando concebe filhos, o nome adicional que ela ganha deriva de crianças formalmente pertencentes à patrilinhagem de seu marido. A terra que seus filhos irão lavrar e desta forma sustentá-la na velhice geralmente deriva daquele mesmo grupo de parentesco, exceto nas vilas onde eles podem usar como alternativa as terras pertencentes à patrilinhagem dela. As mulheres iorubás trocam de marido duas ou três vezes e podem morrer ricas, comerciantes independentes, mas os objetos de maior valor na sociedade iorubá — filhos e terras — pertencem a grupos residenciais centrados na figura masculina, que também controlam a maioria dos cultos aos orixás. Uma vez que deve venerar o orixá do marido, a mulher se submete a um espírito patrilinear e, por assim dizer, a um espírito real também, pois todos os cultos afinal respondem ao rei. Contudo, nem as esposas de homens nem as de orixás deixam de ter seu próprio *ori* (espírito ancestral), permitindo-as agir de acordo com uma estrutura de autoridade corporativa alternativa, na verdade de acordo com qualquer uma das diversas estruturas alternativas desse tipo. Pouca vergonha é causada pela saída da esposa da casa do homem, da mesma forma que um devoto insatisfeito pode, com algum risco, abandonar uma devoção e buscar a ajuda de um outro deus. São estimadas as imagens verbais, esculturais e rituais que sugerem semelhança entre esposas e cavalos, criaturas indispensavelmente fortes mas afinal sem vontade pessoal. As esposas iorubás não são permanentemente submissas a seus maridos, menos ainda que os súditos a seus reis. Ainda assim, a visão iorubá hegemônica é a de que uma sociedade ordenada é uma bem articulada hierarquia de instituições centradas na figura masculina. As mulheres que agem independentemente dessa hierarquia tornam-se suspeitas de a estarem atacando. Não sendo mais "montada" pelo marido, a mulher no pós-menopausa é a mais facilmente associada à feiticeira. A coroa iorubá — que mostra um ajuntamento de feiticeiras-pássaros em torno de um único líder — evoca um dos objetivos e uma das responsabilidades principais do rei: trazer estas mulheres subversivas sob seu tacão, controlá-las hierarquicamente.

A continuidade de grupos centrados no homem depende das mulheres, da mesma forma que a saúde e prosperidade desses grupos depende do controle à mulher e à dissidência de inspiração feminina, tal qual a segmentação de linhagem em grupos poligênicos. Também os deuses dependem da disposição dos devotos para alimentá-los, guardar seus segredos e abrigá-los, em suas descidas à

terra, através da possessão. A proteção contra estranhos e contra membros malévolos da comunidade é ideologicamente dependente da submissão de alguém aos agentes da autoridade masculina constituída, ou seja, maridos e deuses. Doença, infertilidade e desgraça são os castigos com que se ameaça a não submissão.

O orixá que preside a pessoa é primordialmente o "dono" de sua cabeça. Entretanto, doença, infertilidade e desgraça indicam que uma divindade associada com a família da pessoa — e, portanto, à qual a vítima deve devoção — está "brigando" (*ja*) com ela. Esse modo de dizer é comum em toda parte no Novo Mundo. Em outros casos, deuses que são negligenciados deixam de proteger seus antigos protegidos de pessoas malévolas e feiticeiros, que podem também causar graves doenças. Após aconselhamento com o adivinho, a pessoa atingida deve reafirmar relações adequadas com a linhagem e a comunidade, submetendo-se à iniciação. Boa sorte e saúde são dimensões da integridade social cósmica que é restaurada quando a pessoa se torna uma "esposa" do orixá e prepara sua cabeça para ser "montada" pela divindade. A integridade deste esquema simbólico fez-se clara para mim quando certa vez toquei na cabeça de um homem *santero* e recebi um grito de repreensão: "Você não tocaria nas partes íntimas de uma mulher casada, tocaria?".

A possessão, a iniciação e o casamento sustentam uma longa relação na história religiosa universal e da África Ocidental. O casamento é o pivô das relações com a família, a sociedade e o cosmos. Ele é necessário para a reprodução e integridade dessas unidades, e é frágil o bastante para requerer contínua atenção ritual. Quando as relações com a família, a sociedade e o cosmos vão mal, o casamento se torna, no discurso iorubá, a metáfora para a restauração das hierarquias de proteção e obediência.

A própria concepção biológica de um ser humano depende de uma ativação de relações de hierarquia e sexo conhecida como *gun* — a relação sexual. Como o leitor se lembrará, alguém se ajoelha à maneira da esposa para receber seu *ori* antes do nascimento. Muitos iorubás acreditam que quando os espíritos das boas pessoas morrem, eles residem temporariamente no "céu bom" (*orun rere*), mas depois entram nas cabeças dos seus descendentes e retornam à terra. Em contraste, os espíritos dos que fazem o mal vão para o *orun apadi*, "céu de rebanho de vasos", e nunca poderão entrar na cabeça de um descendente. Em suma, a superposição de imagens de

vasos e "montaria" enquadra a construção iorubá de competência, ação e poder. Nesse idioma, o ser estruturalmente masculino, divino, estrangeiro e real entra ou monta o vaso estruturalmente feminino, terrestre, doméstico e plebeu.

Feitiçaria e maternidade são reconhecidas como processos subalternos na constituição da intermediação, também trazendo a imagem de penetração e incorporação. Feiticeiras que "comem" (*je*) outras pessoas são representadas como criaturas barbudas, que já passaram da menopausa, e portanto estruturalmente masculinas. Por outro lado, as "mães" (*iya*), que também podem ser feiticeiras, protegem e alimentam seus filhos. A concepção, gestação e amamentação também estão associadas a imagens recorrentes do recipiente ou vaso. Em todos esses processos, sejam predominantemente masculinos ou femininos, a união de forças estruturalmente opostas constitui mediação e autoridade, mas a negociação dessa união também contém o potencial da disjunção.

Os grupos estruturalmente masculinos não apenas dependem da capacidade reprodutiva das esposas, mas são vulneráveis ao ataque místico de mulheres não mais sujeitas a serem montarias de seus maridos e que portanto "comem" independentemente. Os grupos patrilineares e poligênicos são também vulneráveis à segmentação de linhagem que a lealdade maternal inspira. Historicamente relacionado com patrilinearidade, poligenia, patrilocalidade e realeza, o ritual dos orixás vive da afirmação e reparação de hierarquias centradas na figura masculina através da referência a seu elo mais fraco — o casamento.

Possessão e categorias sexuais brasileiras

Aplicando a mesma lógica de hierarquia e gênero, os devotos afro-brasileiros elasteceram as categorias iorubás implícitas para acomodar as brasileiras explícitas. Ao discutir os conceitos brasileiros de comportamento sexual, Peter Fry demonstra as limitações de "homossexualidade" como categoria multicultural. A tradição brasileira divide o comportamento sexual, não em categorias de homo e heterossexualidade, mas em categorias hierarquicamente relacionadas daqueles que "comem" — como o fazem os maridos, deuses e feiticeiras iorubás — e daqueles que "dão" — como o fazem as esposas e sacerdotes iorubás. No Brasil, a pessoa que "come" adota o papel "ativo" de penetração, enquanto seus parceiros "pas-

sivos" se oferecem para serem penetrados vaginal ou analmente. As relações entre parceiros ativos e passivos são idealmente hierárquicas e estão paradigmaticamente expressas na submissão sexual da mulher em relação ao homem. Os homens, que penetram, dominam mulheres e também bichas (ou homossexuais masculinos passivos). A opção por penetrar um homem ou uma mulher não afeta a identidade social do "homem".[14] As bichas adotam, preferencialmente, papéis femininos, não apenas na cópula, mas na ocupação, vestuário e jeitos, e são referidas como "ela" ao invés de "ele". Landes observou que os "homossexuais" baianos dos anos 30 e 40 identificavam-se espichando o cabelo, aparentemente de acordo com o modelo feminino da época.[15] Embora Landes afirmasse que alguns sacerdotes de candomblé consideravam aquele estilo blasfemo, o leitor recordará que o penteado feminino também caracteriza os sacerdotes do sexo masculino, especialmente os que podem ser ritualmente possuídos, nos cultos dos orixás na Āfrica. As concepções brasileiras de "atividade" e "passividade" e os signos de cada uma destas superpõem-se consideravelmente à concepção iorubá de montaria, preparando o terreno para um idioma ritual sintético.

Ao lado desta onipresente concepção popular brasileira, as elites brasileiras dos últimos 80 anos adotaram um segundo sistema de classificação baseado no objeto de desejo sexual. Tendo aparecido entre o final do século XIX e o início do século XX a partir dos progressos na psicologia européia, esses sistema distingue homossexualidade, heterossexualidade e bissexualidade como as classes relevantes de comportamento sexual. Finalmente, o movimento *gay* brasileiro dos anos 60 e 70 manteve a escolha do objeto sexual de desejo como o índice relevante de identidade de gênero e rejeitou explicitamente a preocupação popular com a hierarquia de "atividade" e "passividade", categorizando o gênero masculino como *homem*, para heterossexuais, e *entendidos*, para o que em inglês chama-se *gay*. Os *entendidos* são homossexuais fundamentalmente em termos de seus objetos de desejo sexual e podem adotar o papel ativo ou passivo na relação sexual. Assim, se Lima está certo em asseverar que homossexuais masculinos e femininos são geralmente considerados os melhores médiuns, a razão pareceria estar pelo menos em

(14) Peter Fry, *Para Inglês Ver*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 90.
(15) Landes, "A Cult Matriarchate", p. 396.

parte na extensão histórica das conotações de "bicha" para a categoria mais inclusiva e na moda de "entendido". Essa superextensão imprecisamente motivada parece ser mais comum no sul do Brasil, onde os cultos parecem ser menos dominados pela figura feminina e menos preocupados com o simbolismo nupcial de iniciação e possessão.

Sistemas múltiplos de classificação sexual coexistem no Brasil. Eles são distintos em termos de origem histórica, como são em termos de relevância contextual. Entre as classificações de gênero e de sexo percebidas por Fry, o contraste conceitual entre "bicha" e "homem" é o mais antigo e mais corrente no Brasil, embora seja mais hegemônico entre as populações mais pobres e negras do Norte-Nordeste.[16] Precisamente nessas regiões estão os cultos de possessão considerados mais "puramente africanos" no discurso popular e acadêmico. Da mesma forma, segundo alguns observadores, a predominância de mulheres e bichas é mais clara no Norte e Nordeste do que nas cidades industrializadas do Sul, onde as instituições de devoção religiosa de origem africana são consideradas bem menos "tradicionais".[17] Os cultos sulistas são certamente mais influenciados pelo cardecismo, uma forma de espiritismo de origem européia, do século XIX. Eu desejo aqui apontar apenas a hierarquia de terreiros do crente brasileiro quanto à "pureza" de suas práticas religiosas africanas ou, contrariamente, sua falta de práticas "visivelmente" africanas.[18] Os templos tidos como mais "conservadores" ou mais "puramente africanos" — os terreiros nagôs da Bahia — são controlados por mães e filhas de santo. Essas casas alegam fidelidade à prática iorubá, o que lhes empresta preeminência entre os demais templos. Não obstante, tem sido amplamente observado que mesmo os terreiros de candomblé de origem não iorubá imitam os ritos "nagôs" ou "iorubás". Os candomblés angola veneram deuses iorubás em grande proporção. São esses terreiros não nagôs, bem como os cultos em geral em outras áreas do Norte-Nordeste, que ostentam o maior número de sacerdotes homossexuais. E é nos cultos menos identificados com os modelos africanos, como a umbanda carioca e paulista, que mulheres, bichas e travestidos masculinos são menos encontrados como sacerdotes.

(16) Fry, *Para Inglês Ver*; "Male Homosexuality".
(17) Fry, "Male Homosexuality", p. 138.
(18) Fry, *Para Inglês Ver*, p. 50.

A avaliação do grau de "iorubanidade" de determinados terreiros e cultos regionais geralmente partilhada por antropólogos e informantes parece confirmar a associação do simbolismo do casamento e da montaria nos cultos de *pedigree* iorubá. O papel das bichas em alguns cultos resulta da convergência de sistema simbólicos complementares. A pragmática do gênero iorubá permite que um homem seja a "esposa" de um deus, adotando roupas femininas e o penteado nupcial. Embora a taxionomia iorubá não reconheça uma categoria de homens regularmente montados por outros homens, uma categoria iorubá de papéis rituais foi ampliada para incluir uma categoria brasileira de papéis sociais. Ou melhor, a relação simbólica saliente no ritual africano foi reconhecida nas relações sociais brasileiras — isto é, a relação hierárquica entre o penetrador e o penetrado. Esses papéis constituem, social e simbolicamente, uma ordem hierárquica cuja integridade torna possível a saúde e a prosperidade.

Para alguns praticantes da religião, a sujeição à possessão de qualquer tipo de figura masculina é um anátema. Ainda assim, essa discussão apela implicitamente para preocupações simbólicas iorubás e lança dúvida sobre a validade da idéia de "desvio" para explicar o recrutamento ao culto. Se o "desvio" é vantajoso no sacerdócio, como Fry postula, por que são as bichas desfavorecidas nos terreiros mais prestigiados do Nordeste? [19] E se, como Landes observa, os sacerdotes homossexuais são "apoiados e mesmo adorados por aqueles homens normais de quem eram antes objeto de piadas e escárnio" [20], devemos concluir que eles são normais enquanto *sacerdotes*, mesmo que sejam desviantes como outra coisa. As pessoas só são desviantes em relação a expectativas de comportamento e contextos específicos. "Desvio" é vago não só como uma construção multicultural mas como uma construção multissituacional. É melhor que especifiquemos que *variações* são desejáveis, quando e por quem. Mesmo que admitíssemos que em alguns círculos brasileiros e em alguns períodos históricos tanto a homossexualidade como os terreiros foram rotulados de desviantes, a invocação de Fry a este fato como uma explicação suficiente requer que consideremos que diferentes comportamentos desviantes ocorrem naturalmente jun-

(19) Landes, "A Cult Matriarchate", pp. 387-388.
(20) *Ibidem*, p. 393.

tos.[21] A relação entre as bichas e o simbolismo iorubá pode ser descrita bem mais precisa e logicamente. Tentei fazê-lo à luz de concepções iorubás e brasileiras de possessão e relação de gênero historicamente características.

Venho argumentando que uma lógica consistente de possessão informa as tradições atlântico-iorubás; contudo, histórias sociológicas e ideológicas peculiares influenciaram a realização dessa lógica em cada lugar. Assim, por que homossexualidade no Brasil? Primeiro, eu duvido que este exemplo seja único. O que chamamos de práticas homossexuais existem em toda parte e algumas fontes não especializadas observaram sua grande incidência também entre os sacerdotes no Sul do Brasil. Eu creio que os homossexuais são também comuns na Santeria. Conheço muitos *santeros* norte-americanos que são *gays*, mas, para os indivíduos mais informados, esta é uma matéria muito pessoal para permitir observações estatísticas acuradas. Nem pesquisadores anteriores, que eu saiba, exploraram o assunto mais longamente. Na literatura antropológica sobre o Haiti não há também menção dessa associação. Eu adiantaria a hipótese de que as tradições patrilineares no Novo Mundo são bem mais fortes no Sul do Brasil, Porto Rico e Cuba do que no Norte e Nordeste do Brasil, onde o simbolismo feminino de incorporação de poder superou grandemente a força que tem em outras áreas. Apresento uma terceira perspectiva, que espero ter substanciado abundantemente, segundo a qual a categoria brasileira de homens que são considerados e se consideram sexualmente penetráveis se encaixa perfeitamente no esquema ritual iorubá. O fato de que tal categoria não exista ou não tenha aparecido em outras regiões explica substancialmente a peculiaridade do caso afro-brasileiro.

Embora o próprio simbolismo de ser esposa incorpore historicamente sugestões de que marginalidade e aflição decorrem da insubordinação de parentes do sexo feminino, nem a possessão nem os possuídos podem ser entendidos como "desviantes". Ao contrário, tanto a possessão como certo tipos de homossexualidade constituem formas de conformidade a uma lógica de relações sociais e espirituais historicamente condicionada. Muitos brasileiros vêm as bichas e as mulheres como os árbitros ideais da cura mística e da reorientação social. Na articulação entre concepções populares brasileiras

(21) Fry, *Para Inglês Ver*, p. 138.

de gênero e o abrangente simbolismo iorubá de relações cósmicas, as bichas e as mulheres são depositárias *normais* de poder divino. No papel de sacerdote mediúnico, o "homem" seria o desviante.[22]

Tradução de João José Reis

(22) Outros trabalhos utilizados na elaboração deste artigo: Roger Bastide, *The African Religions of Brazil*, Baltimore, Johns Hopkins, Univ. Press, 1978; William Bascom, *The Sociological Role of the Yoruba Cult Group*, in *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 46, n.º 1, parte II, 1944; Fremont E. Besmer, *Horses, Musicians, and Gods: the Hausa Cult of Possession Trance*, South Hadley, Bergin & Garvey, 1983; Mikelle Smith Omari, *From the Insede to the Outside: the Art and Ritual of Bahian Candomblé*, Museum of Cultural History, UCLA Monograph Series, n.º 24 (1984); Robert Farris Thompson, *African Art in Motion*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1974; Pierre Verger, "Trance and Convention in Nagô-Yoruba Spirit Mediumship", *in* J. Beattie e J. Middleton (orgs.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, North, Africana, 1969; Allan Young, "Gay Gringo in Brazil", L. Richmond e G. Nogueira (orgs.), *The Gay Liberation Book*, São Francisco, Ramparts, 1973.

Negros e brancos no Carnaval da Velha República

Peter Fry
Sérgio Carrara
Ana Luiza Martins-Costa

No Carnaval baiano se faz política brincando

Na cabeça de todo mundo, o Carnaval e a vida cotidiana se opõem como o diabo e a cruz. O Rei Momo, originalmente um deus grego do deboche e da piada, recebe as chaves da cidade e instaura um reino muito especial. O centro da cidade perde seus ônibus e carros para receber trios elétricos, blocos, cordões, afoxês, mascarados; homens aparecem vestidos de bebês, senhoras ou rameiras; negros baianos surgem ou de índios ou de africanos; a farra substitui o trabalho; fiéis esposos e esposas repentinamente desaparecem de seus lares; o número de mortes violentas aumenta; gente da "alta" se mistura com o "povão" na Praça Castro Alves; e quem não agüenta tudo isso simplesmente foge para Paris ou a Ilha de Itaparica.

Mas o notável desse momento desordenado é sua espantosa ordem. A farra só é possível devido ao trabalho contínuo de muita gente. Os diretores de bloco trabalham o ano todo, planejando enredos, desenhando fantasias, construindo carros alegóricos e de

som; os compositores fazem canções para concorrer aos prêmios que os blocos oferecem e a possível fama de "estourar"; o pessoal da prefeitura constrói a decoração da cidade; os donos de barraca fazem seus estoques de bebidas e comidas; as baianas trabalham desdobradamente preparando acarajés, abarás e passarinha; a polícia, disfarçada de polícia mesmo, se organiza em pequenos blocos e circula violenta entre os foliões para inibir os excessos de violência; a BAHIATURSA se preocupa com os milhares de turistas e o concurso dos blocos; e os governantes rangem os dentes, torcendo para que o Carnaval "dê certo". Afinal, como disse um governador baiano certa vez: "Se o Carnaval sai muito bom, politicamente é muito bom para mim".

Noutras palavras, por mais que se pense o Carnaval como algo fora da vida cotidiana, ele é, de fato, um espetáculo montado com os recursos materiais e simbólicos desta vida cotidiana. Por outro lado, o dia-a-dia também sofre os impactos do Carnaval. Assim, a festa e o cotidiano se relacionam de uma forma verdadeiramente dialética.

Se o governador pensa que o sucesso da organização do Carnaval trará lucros eleitorais, os outros autores do espetáculo não pensam diferente. Assim, Vovô, fundador e presidente do primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê, acha que o surgimento dos blocos *afro* e o ressurgimento dos afoxês no início da década de 1970 tiveram um grande impacto sobre as relações raciais na Bahia. Resultaram na criação de muitas organizações civis de negros (colocar mais de mil pessoas na rua com fantasias, carros de som, música e dança requer uma complexa e eficiente organização), mas, sobretudo, numa mudança qualitativa da auto-imagem de muita gente na Bahia.

Na década de 1960, os blocos que competiam por poder e prestígio eram os "blocos de índio" e os "blocos de barão" — os primeiros compostos majoritariamente de pobres, predominantemente negros, e os segundos de pessoas mais ou menos abastadas e predominantemente brancas. É como se a sociedade baiana estivesse, no Carnaval, ritualizando a luta de classes na forma de uma batlaha entre "índios" e "brancos". Curiosamente, apta alegoria, quando se lembra que a maior parte dos índios eram índios da América do Norte (sioux, apaches, comanches, etc.), e quando se lembra também que nos filmes do faroeste o general Custer sempre ganha o dia!

Agora o Carnaval baiano dramatiza menos "pobres" e "ricos" e mais "negros" e "brancos". No país da democracia racial, o Carnaval da Bahia da década de 80 separa brancos e negros em blocos de

barão e blocos *afro*, cada qual se fantasiando de acordo com suas supostas origens étnicas. E para quem acredita que a exaltação da África por parte dos negros é um passo necessário para que eles possam conquistar o reino da cidadania plena no Brasil, os blocos *afro* tiveram — e ainda têm — uma importância política enorme. Expressa-se assim Vovô:

> O pessoal do Movimento Negro disse que a gente tava por fora, que a gente não sabia nada, era uma porção de negão burro que só sabia fazer carnaval. Mas será que eles acham mesmo que a gente vai deixar esse lance carnavalesco? A nossa mensagem maior é essa. É a festa, o espetáculo. Eles se reunem e não fazem nada, e nós, através do Ilê Aiyê e do carnaval, sem fazer discurso nenhum, já conseguimos modificar muita coisa por aí.[1]

A mudança dos parâmetros dominantes da organização das rivalidades carnavalescas de "classe" na década de 60 para "raça" nesta década clama por interpretação. E, para quem pensa que os eventos setoriais e regionais ocorrem em grande parte em função do "clima" ou *ethos* cultural que os cerca, não deixa de saltar aos olhos uma certa coincidência entre essas mudanças carnavalescas da Bahia e mudanças mais gerais nas concepções populares e acadêmicas sobre a natureza da sociedade. Na década de 60, reinavam incontestes dois grandes paradigmas: o marxismo e o desenvolvimentismo, ambos (mas de certa forma distinta) calcados na percepção de que o segredo para a compreensão da sociedade é *classe social*. É no final da década de 60 — mais propriamente depois do movimento de 68 — que nasce um outro paradigma: o do *pluralismo cultural*. Este enaltece o conceito de "identidade social" como a chave da compreensão da sociedade moderna. Assim, surgem os movimentos de mulheres, homossexuais, negros, associações de moradores, sindicatos, etc., *ad infinitum* (supondo a possibilidade lógica da produção de tantas "identidades" quanto indivíduos na sociedade). Assim também surgem as teorias acadêmicas adequadas e um novo Carnaval baiano.

Se olhássemos para o Carnaval da década de 30, (o que não cabe no espaço deste artigo) cremos que poderíamos convencer o leitor de uma semelhante homologia entre o pensamento social da-

(1) *Apud* Riserio, A., *Carnaval Ijexá*, Salvador, Corrupio, 1981.

quela época e a distribuição das pessoas e das fantasias no espaço carnavalesco na Bahia. É neste período que os blocos e cordões representavam uma espécie de *dégradé*, desde os mais negros até os mais brancos. E era assim que os baianos os perceberam, de acordo com Donald Pierson — pesquisador americano que escreveu sobre o Carnaval da década de 30 — e os jornais que consultamos. Este *dégradé* de blocos não é o da democracia racial então proeminente no pensamento social do país pós-*Casa Grande e Senzala*?

O leitor observará que nós não estamos sugerindo que o "popular" segue de forma mecânica o "erudito". Que *Casa Grande e Senzala* levou a um certo tipo de Carnaval; os escritos de Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso a outro; e a literatura sobre identidade ao de agora. Isto seria linear demais (além de empiricamente impossível de verificar). O que podemos (com mais cautela) sugerir é que a sociedade *como um todo* passa por mudanças de auto-percepção e de ordenamento que são "produzidas" não por atores distintos (intelectuais, políticos, etc.) mas, sim, pelo conjunto da sociedade na sua relação com a ordem mundial. Nos grandes rituais públicos como o Carnaval, essa "produção" social e cultural é hiperdramatizada, como queria Roberto DaMatta. O Carnaval representa, portanto, um lugar privilegiado para ganharmos acesso ao *ethos* de uma época, bem como aos mecanismos de negociação que o corporificam e o *produzem*. Desta ótica, os rituais acadêmicos, os livros, os simpósios, as teses também são lugares de acesso para o estudiosos do *ethos* de uma época. Como os personagens do Carnaval, os ensaístas brasileiros (os que vos escrevem, inclusive) também pretendem muitas vezes captar a "alma" da nação.

O material sobre o qual este ensaio se constrói consiste em jornais e comentários de cronistas do século XIX, observações da incipiente antropologia brasileira do início do século XX (Nina Rodrigues e Manuel Querino) e um pouco de observação participante (nosso toque etnográfico). O que apresentamos até agora é pouco e quase impressionista. Serve, de fato, como pretexto (literalmente) para enunciar um modo de encarar a relação entre o Carnaval e a sociedade mais ampla no seu contexto histórico. Serve também, esperamos, para fazer com que o leitor se interesse em aprender sobre "brancos" e "negros" nas festas da Terça-feira Gorda em dois momentos do século XIX: não como curiosidades, e menos ainda como simples precursores de uma instituição em evolução, mas como ins-

tâncias imediatamente comparáveis com o presente. Assim, a História age como a Antropologia, contrastando situações distintas mas comparáveis. O intuito é o de aguçar a percepção do presente em função do passado, e, evidentemente, vice-versa.

O Carnaval da civilização e a barbárie do entrudo

A notícia mais antiga que consultamos sobre o Carnaval de Salvador é de 1884, e revela que essa festa estava então estritamente referida a uma outra prática que, por alguma razão, começava a tornar-se incômoda: o *entrudo*.

> Começam hoje os festejos do carnaval quando há bem poucos anos começava em vez dele o *grosseiro* e *pernicioso entrudo*. Já vai para mais de três anos que o *selvagem* e *retrógrado brinquedo* principiou a desaparecer de nossos costumes (...) É que o costume arraigado na vida de um povo não se extirpa pela coação. Desta verdade dá o entrudo incontestável prova. Enquanto o proibiam os editais da polícia e as posturas municipais, ele nunca deixou de existir, zombando da lei e da autoridade; mas logo que a persuação fez ver ao povo que a *civilização* o repelia e, em vez dele, se o substituía por outro de acordo com ela, mais *folgazão*, mais *aprazível, de todo inofensivo,* reunindo em si a *tradição e o progresso*, *a graça e a beleza, a alegria e o prazer, a delicadeza e o espírito, o entusiasmo e o delírio,* o costume arraigado, filho de séculos, foi-se como por encanto, sem esforço nem abalo, sem coação nem violências. [2]

Segundo Verger,[3] o entrudo começou a ser perseguido no começo da segunda metade do século XIX. Em Salvador, a data oficial de instituição dos festejos carnavalescos seria o ano de 1879, segundo consta dos jornais. Nesse ano, o chefe de polícia, considerado o "iniciador desses festejos", teria enviado um relatório ao governo, onde fazia as seguintes considerações:

> No intuito de evitar o *pernicioso* brinquedo do entrudo, tão enraizado em nossa população, e do qual tão lamentáveis ocorrências têm resultado, em 15 de fevereiro do ano próximo passado, reuni em minha secretaria os seguintes subdelegados da capital [enumera os subdele-

(2) *Jornal de Notícias*, 23.2.1884, grifos nossos (daqui em diante apenas *JN*).
(3) Verger, P., "Procissões e Carnaval no Brasil", *Ensaios/Pesquisas*, nº 5, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais/UFBa, 1980.

gados] e depois de com eles conferenciar, não só recomendei-lhes a maior energia para a fiel observância da postura municipal tendente a proibição do entrudo, mas também deliberei providenciar para que fosse substituído esse uso *bárbaro* pelos divertimentos do carnaval. Nesse sentido, foi nomeada uma comissão composta de cidadãos que representavam todas as freguesias da capital, a fim de promover tais divertimentos e fiscalizá-los com o auxílio das autoridades locais.[4]

Mas em que consistia essa prática considerada "bárbara" nos fins do século passado, e que remetia a um passado colonial repleto de obscuridades? A representação do entrudo que se constrói a partir da introdução dos festejos carnavalescos "à francesa", no final do século XIX, está centrada nos aspectos considerados "grosseiros" e "selvagens" da brincadeira, os quais compõem o seu tipo "bárbaro" e contrário à "civilização".[5] A forma "violenta" como o entrudo é caracterizado nesse momento deixa em aberto uma série de questões relativas ao próprio sentido dessa prática para as pessoas que nela se divertiam desde muito tempo. Na busca desse significado social mais profundo do entrudo, recorremos às descrições que viajantes estrangeiros da primeira metade do século XIX fizeram da festa que presenciaram em diferentes cidades do Brasil.[6] Já é um indício interessante notar que o tom dos relatos dos viajantes não recai sobre a "grosseria" da brincadeira, mas fala-se, sim, no "tumulto e veemente alegria que reina durante os dias do entrudo" ou então nos "ritos barulhentos que marcam a festa.[7]

79 ou 97? deve ser 79

(4) *JN*, 26.2.1897, grifos nossos.

(5) É curioso notar que ainda hoje o entrudo é caracterizado a partir de sua "grosseria", na medida em que os termos "grosseiros", "violento", "brutal" e "bárbaro" são também utilizados para falar dessa forma de brincar o carnaval no Brasil dos séculos passados, pelos seguintes autores: Alencar, E., *O Carnaval Carioca Através da Música*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves/MEC, 1979; Cascudo, L. C., *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro, INL, 1962, e *Folclore do Brasil* (*Pesquisas e Notas*), Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1967; Efegê, J., *Figuras e Coisas do Carnaval Carioca*, Rio de Janeiro, 1982; Freyre, G., *Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX*, Recife, IJNPS/MEC, e *Sobrados e Mucambos — Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, tomo 1, Rio de Janeiro, José Olympio, 1981.

(6) Não nos foi possível obter dados específicos sobre o entrudo na cidade de Salvador. Apesar disso, as informações referentes a outras cidades nos parecem generalizáveis e, de qualquer modo, importantes para a contextualização do momento em que o carnaval se instala na Bahia.

(7) Denis, F., *Brazil*, tomo 1, Rio de Janeiro/Paris, M. Garnier, s. d.; Koster, H., *Voyages dans la Partie Septentrionale du Brésil Depuis 1809 Jusqu'en 1815*, vol. 2, Paris, Delaunay, Lib., 1818.

Um Carnaval meio selvagem

Os dados fornecidos por viajantes do século XIX, aliados à densa caracterização que Gilberto Freyre[8] faz da vida social no Brasil do século XIX, permitem que ensaiemos uma descrição do entrudo que busque "entrar na brincadeira", ou, pelo menos, que resgate alguma coisa do que a festa está querendo dizer pelas e para as pessoas daquele tempo. O esforço é de tentar perceber, na medida do possível, qual é a "leitura brasileira da experiência brasileira" que está em jogo no entrudo de meados do século XIX.

Para enfrentar essa questão, pode-se começar por levantar as características do entrudo, uma herança portuguesa, que até meados do século XIX encontrava-se disseminado pelos quatro cantos do país, inclusive na Bahia, sendo realizado de modo similar em todos os lugares. Entre o domingo e a quarta-feira de cinzas, ou seja, o período imediatamente anterior à quaresma, *jogava-se* ou *brincava-se* o entrudo, o qual tinha como característica principal uma burlesca guerra de água, perfume e farinha, e outros líquidos "menos edificantes". As armas dessa "guerra" podiam ser compradas nas ruas das cidades: laranjas e limõezinhos de cera colorida cheios de água ou perfume; canudos de papelão repletos de farinha, e seringas para água.

O entrudo, porém, não se resumia apenas a banhos de água em casa ou nas ruas, sendo também um tipo de "dia da mentira", quando todas as peças e brincadeiras eram feitas a conhecidos e visitantes. Visitando o Brasil em meados do século XIX, Ewbank nos dá uma interessante descrição do entrudo carioca:

> Hoje é dia do entrudo. Ao se levantar, meu amigo R. encontrou as extremidades inferiores de suas calças costuradas. Não é anormal colocar meia dúzia de bolas em cada perna, mas como R. encontra-se bastante indisposto, foram-lhe poupadas essas singulares manifestações de afeição e banhos de pé. Por ocasião dos cumprimentos habituais, esmagaram-lhe uma ou duas bolas na mão. Alguém encontrou o seu café da manhã sem açúcar, outro achou o seu com sal, e um terceiro começou a tirar fios da boca, o que causou novas explosões de riso: nos dois pratos de torradas todos os pedaços haviam sido envoltos em fios finos, de tal forma que os dentes de quem os comesse fatalmente ficariam presos àquela rede de fios. Alguns negociantes

(8) Freyre, G., *Vida Social..., op. cit.*, p. 198.

> estrangeiros pararam a caminho do Jardim Botânico. T. convidou-os a entrar. Os simplórios aceitaram! Pouco depois os seus trajes de montaria estavam transformados em trajes de banho. Um deles saiu sem chapéu e afastou-se de cabeça descoberta! Voltou, porém, durante a tarde com um escravo trazendo uma grande cesta de projéteis de cereais, e, entrando calmamente pela retaguarda, pagou com juros os seus adversários.[9]

Através dos olhos de um Ewbank ou de um Debret, identificamos aquilo que mais lhes chama atenção na festa por destoar da vida normal da cidade. O "espanto" que determinados comportamentos típicos do entrudo causam nesses viajantes tão empenhados em registrar o dia-a-dia parece ser um bom índice para localizarmos o corte ritual/vida diária operado pela festa. Assim, um primeiro aspecto destacado é o contraste evidente entre o cotidiano hierárquico e formal, marcado pela autoridade dos senhores patriarcais e o recato e reclusão das senhoras, e o "desatino" dos dias de entrudo, onde a "algazarra" das "sinhás" e "iaiás" parece dar à festa uma feição bastante peculiar. É o que pode ser percebido através do relato que Denis (remetendo a um outro observador) faz do entrudo, onde a participação das mulheres na brincadeira parece deveras extraordinária:

> As raparigas brasileiras são naturalmente melancólicas e vivem retiradas; porém, quando chega o entrudo, *parecem haver completamente mudado de caráter*, e, por espaço de três dias, esquecem sua gravidade, e natural acanhamento, para ao folguedo se darem.[10]

A presença das mulheres na brincadeira é também notada por Koster:

> *As senhoras participam de bom grado* e particularmente a boa e velha senhora de Macacheira, que parece infatigável e que fica até o final dessa pequena guerra.[11]

Mawe, ao descrever o "curioso costume" das pessoas de jogarem umas nas outras limões e laranjas de cera cheios de água (que

(9) Ewbank, T., *Vida no Brasil,* São Paulo, EDUSP/Itatiaia, 1976, p. 82, grifos nossos.

(10) Denis, F., *op. cit.*, pp. 234-235, grifos nossos.

(11) Koster, H., *op. cit.*, p. 213, grifos nossos.

arrebentam ao menor contato com o corpo), observa, por sua vez, que homens e mulheres de todas as idades se divertem muito nessa brincadeira, mas esclarece que:

> *As senhoras geralmente começam o jogo*. Os cavalheiros respondem com tal força que raramente ele cessa antes que muitos projéteis sejam arremessados, e que ambos os grupos estejam tão molhados como se tivessem sido atirados em um rio... *É tido como inapropriado que os homens joguem entre si*.[12]

Ewbank fala no "exército de inimigos femininos" que o atacou sem piedade com água e amido ainda na véspera do entrudo, "à guisa de prefácio"; e Denis relata o "resultado" de uma visita realizada nesses dias:

> Durante este tempo, um amigo me havia conduzido a fazer uma visita; terminadas as primeiras saudações, fomos acolhidos por um chuveiro de tais bolas de cera amarelas e verdes, que *as belas da família* sem piedade ao rosto nos arremessavam. Convidaram-nos depois disto a chegar às janelas, e dali vimos todos os que nas ruas estabam fugindo dos projéteis; ou espreitando a aproximação de alguma vítima. Logo que alguém aparecia, era no mesmo instante acometido em todas as direções, e ficava ensopado no espaço de um minuto... Se o paciente, não vendo já o agressor, tinha a desgraça de parar um momento e tirar o chapéu para enxugá-lo, alguma *desassisada rapariga* oculta atrás da porta de uma das janelas dos andares superiores, chegava com uma bacia d'água, que sobre a cabeça lhe espargia".[13]

Chama a atenção de Debret a "*familiaridade espontânea tolerada* durante três dias seguidos" que une os participantes da "*batalha* de limões", e que muitas vezes se torna a causa de novas relações entre os "*beligerantes*".[14] Parece significativo o uso recorrente entre os cronistas de metáforas de guerra para caracterizar o entrudo. Principalmente quando *guerra* normalmente opõe adversários de forma radical e excludente, enquanto o entrudo cria "familiaridade", aproxima domínios e propicia o contato entre os *combatentes*. Na "guerra" da farsa (dos aparentes limões que se revelam

(12) Mawe, J., *Travels in the Interior of Brazil*, 2ª ed., Londres, 1822, pp. 118-119, grifos nossos.

(13) Denis, F., *op. cit.*, p. 234, grifos nossos.

(14) Debret, J. B., *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, 3ª ed., tomo 1, São Paulo, Martins, 1954, p. 221.

em água) os inimigos não são fixos (um visitante inesperado pode unir toda a família contra si); mas antes, todos são potencialmente aliados, num universo onde as possibilidades de combinações são bastante numerosas. Situação deveras extraordinária, pois tais "batalhas" estabelecem continuidades entre posições sociais que, em dias normais, encontram-se claramente segregadas.

O entrudo do qual falamos até agora é aquele que incide basicamente sobre as hierarquias concernentes ao mundo da *casa*. E é nesse universo identificado como feminino que a participação das mulheres na brincadeira ganha um destaque todo especial. Pelo que se pode depreender dos relatos, o entrudo em que as mulheres participam é aquele que diverte parentes e amigos na intimidade dos sobrados, sem, no entanto, deixar de se comunicar de uma forma bastante especial com as "batalhas" que se desenrolam também nas ruas. Como nos conta Denis, faz parte da brincadeira o "chegar às janelas" não só para se divertir com o espetáculo da rua, mas também para jogar água em abundância nos passantes desavisados, ou retribuir os "projéteis" recebidos. É do alto dos balcões de um sobrado que a "sociedade" "combate" os adversários que da rua, e de baixo, os desafiam.

Assim, na "guerra" do entrudo parece haver dois "campos de batalha" bastante distintos, os quais dizem respeito a domínios sociais mutuamente exclusivos: *a casa* e *a rua*.[15] Pode-se falar, então, na existência de um entrudo doméstico, realizado no interior dos sobrados, e que joga com relações onde homens e mais velhos têm normalmente a precedência, invertendo as hierarquias; mas há também o entrudo de rua, que diz respeito ao mundo do comércio, da praça e dos negros e escravos que aí circulam freqüentemente.

O entrudo que nos remete ao espaço social da rua apresenta diferenças importantes com relação ao entrudo doméstico, sendo que a mais significativa parece ser a que diz respeito à participação dos negros na festa.[16]

(15) Roberto DaMatta, e antes dele Gilberto Freyre, vêm demonstrando a importância das relações que se constituem entre os espaços sociais e simbólicos da *casa* e da *rua* para a compreensão de aspectos fundamentais da sociedade brasileira. DaMatta, R., *Carnavais, malandros e heróis — Para Uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1981, e *A casa e a Rua — Espaço, Cidadania e Morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1985, Freyre, G., *Sobrados, op. cit.*

(16) No decorrer deste trabalho, os termos "brancos" e "negros" serão utilizados enquanto categorias sociais, não se referindo meramente à cor da pele.

De um modo geral, no entrudo de rua os homens são os personagens principais:

> Nas lojas e atrás das portas das habitações estavam escondidos homens com seringas, e grandes gamelas cheias d'água, com que sem descanso uns aos outros se molhavam; e de tal modo o faziam que a rua por fim ficava inundada de uma a outra extremidade, como se fosse um prolongamento da baía.[17]

> Domingo ainda, mas depois do almoço, o vendeiro procura provocar o vizinho da frente, com incidentes insuficientes, a fim de atraí-lo à rua e jogar-lhe o primeiro limão ao rosto... Vêem-se também jovens negociantes ingleses consagrando de bom grado 12 a 15 francos a um quarto de hora de brincadeira lícita, passear com orgulho e arrogância, acompanhados por um negro vendedor de limões, cujo tabuleiro esvaziam pouco a pouco, jogando os limões às vendas de pessoas que nem sequer conhecem.[18]

Na sociedade brasileira de meados do século XIX, a rua é um espaço dos homens, dos patriarcas que saem para tratar de negócios e se reunir na praça central da cidade; dos vendeiros e negociantes estrangeiros; dos escravos que vão realizar alguma tarefa; e dos vendedores negros ambulantes (em geral pretos forros). Pelo que se pode depreender dos relatos, o entrudo de rua joga fundamentalmente com o sistema de relações e posições sociais próprias a esse domínio. A posição ocupada pelos negros em tal sistema é fundamental, e o entrudo de rua também se estrutura respeitando suas marcações.

A partir da descrição que Debret faz do entrudo que presenciou na cidade do Rio de Janeiro, percebe-se não só que os negros participavam intensamente da brincadeira, mas também que o faziam de uma maneira singular:

> Para os brasileiros, portanto, o Carnaval se reduz aos três dias gordos, que se iniciam no domingo às cinco horas da manhã, entre as alegres manifestações dos negros já espalhados nas ruas a fim de providenciarem para o abastecimento em água e comestíveis de seus senhores, reunidos nos mercados ou em torno dos chafarizes e das vendas. Vemo-los aí, cheios de alegria e de saúde, mas donos de pouco

(17) Denis, F., *op. cit.*, p. 254, grifos nossos.
(18) Debret, J. B., *op. cit.*, p. 221, grifos nossos.

dinheiro, satisfazerem sua loucura inocente com a àgua gratuita e o polvilho barato que lhes custa cinco réis.

(...)

Nesses dias de alegria, os mais turbulentos, embora sempre respeitosos para com os brancos, reunem-se depois do jantar nas praias e nas praças em torno dos chafarizes; a fim de se inundarem de água, mutuamente, ou de nela mergulharem uns aos outros por brincadeira (...) Quanto às negras, somente se encontram velhas e pobres nas ruas, com o seu tabuleiro à cabeça, cheio de limões de cheiro, vendidos em benefício dos fabricantes.[19]

Encarregados de abastecer de água as casas dos senhores, os negros não deixavam de ter uma posição estratégica numa "guerra" onde a água era justamente a principal "arma". Em alguma medida, eles detinham o monopólio da "munição", pois os chafarizes e fontes públicas eram o seu ponto cotidiano de encontro e reunião. Apesar disso, é interessante notar que o entrudo de rua mantém a clivagem entre os negros e brancos que marca o dia-a-dia das relações entre esses dois segmentos sociais. Guardado nos dias do entrudo, o *respeito* pelos brancos também é mencionado por Ewbank.

Os jovens marotos negros que as enchem nos esgostos (as seringas de água), raramente molestam qualquer pessoa que não seja de sua cor. Os rapazes brancos, porém, não têm cerimônia em molhar os etíopes.[20]

As hierarquias que regem as relações entre brancos e negros no seio da sociedade escravista e patriarcal daquela época continuam operantes durante as festividades do entrudo. A "guerra" do entrudo não modifica o contato entre segmentos sociais que estão segregados, mas antes reforça sua separação, pois a posição inferior dos negros em relação aos brancos permanece inalterada. Os negros brincam o entrudo entre si, sem que se altere a distância social que os separa dos brancos. Já os "rapazes brancos", devido à sua posição social, podem se divertir em jogar água ou farinha nos pretos "sem nenhuma cerimônia".

Às vezes, faz-se o uso da farinha, de que se lança grande porção sobre um só indivíduo, que parece então revestido de uma côdea. É o que particularmente se faz aos pretos e mulatos, que oferecem verdadei-

(19) *Idem*; p. 220.
(20) Ewbank, Th., *op. cit.*, p. 84.

ramente uma jocosa aparência, quando são presenteados com tão singular enfeite.[21]

Curiosa "guerra" entre pretos e brancos, uma vez que somente a uma posição é permitido atacar. Mas os negros parecem encontrar ainda um outro tipo de divertimento nos dias do entrudo, o qual não está relacionado com qualquer tipo de "combate". Vejamos como Debret o descreve:

> Vi, durante a minha permanência, certo Carnaval em que alguns grupos de negros mascarados e fantasiados de velhos europeus imitaram-lhes muito jeitosamente os gestos ao cumprimentar à direita e à esquerda as pessoas instaladas nos balcões; eram escoltados por alguns músicos, também de cor e igualmente fantasiados.[22]

É interessante notar que nessa sociedade escravista parece ser inconcebível uma "guerra", mesmo que simbólica, que nivele pretos e brancos ou escravos e senhores enquanto "combatentes". Um preto que ataque um branco será sempre um caso de polícia, uma ameaça que a sociedade teme e não pode tolerar. Nessa festa em que não há lugar para os negros desafiarem os brancos, eles encontram divertimento em se fantasiar de branco, em brincar de se passar pelo outro, em ridicularizá-lo. Impossibilitados de atacar os brancos, os pretos acionam a única farsa que lhes parece acessível justamente por ser impossível: a farsa de ser branco. A farsa da guerra é por demais real para que esteja ao seu alcance.

É este entrudo que será transformado em problema público e perseguido pela polícia e autoridades municipais na segunda metade do século XIX. Tal perseguição parece articulada a alguns processos históricos em curso naquele momento, dentre os quais a mudança do significado social do espaço público, ou seja, da própria *rua*. Esta não pode mais ser apenas uma extensão de cada sobrado, espécie de atualização dos antigos terreiros das casas rurais. Ao contrário, deve se preparar em termos estéticos, higiênicos e disciplinares, para a emergência de uma elite urbana republicana e abolicionista que necessita de um cenário condizente com as novas prerrogativas políticas que se arroga. É nesse momento que se desenha a paisagem na

(21) Denis, F., *op. cit.*, p. 235.
(22) Debret, J. B., *op. cit.*, p. 220.

qual a "sociedade brasileira", composta de homens livres ou de cidadãos, irá se espelhar. E nela não parece mais haver lugar para ruas encharcadas e sujas, para senhores e senhoras molhados e descompostos, e para negros ruidosos e alegres. Além disso, as brincadeiras do entrudo pressupunham uma relação entre brancos e negros, cujo caráter hierárquico estava sendo, pelo menos formalmente, abolido naquele momento. Se é certo que as regras do entrudo entravam em choque com os novos ideais políticos, resta saber se a razão desse choque se devia mais à indignação frente à impossibilidade de os negros revidarem os "ataques" dos brancos, ou ao temor de que se julgassem com direito de fazê-lo.

De qualquer maneira, como nos informam os jornalistas das últimas décadas do século,[23] o entrudo foi perdendo sua força e, em seu lugar, vemos surgir o *Carnaval*.

O Carnaval da civilização

O que é chamado de Carnaval a partir dos anos 1880 é uma prática bastante distinta daquela do entrudo: suas laranjinhas e limõezinhos desaparecem como característica dominante frente a essa outra festa que procura se impor como o verdadeiro carnaval.

As condições para a extinção do entrudo somente serão dadas quando se organiza uma outra prática que, se em algum nível lhe era equivalente, travestia-se, entretanto, de uma significação inteiramente nova. Essa nova festa é assumida como proposta explícita de alguns setores da população, pelo menos a imprensa da época, administração pública, polícia, e provavelmente grande parte da classe média urbana emergente — funcionários públicos e comerciantes, na sua maior parte.

Se o entrudo é um "brinquedo" espontâneo e individualizado, do qual participam brancos e negros de uma forma desigual e hierarquizada, o Carnaval, ao contrário, surge como uma festa organizada, de caráter amplamente coletivo. Domina toda a cidade, requer organização prévia, e conta com a participação de grupos e sociedades carnavalescas. É uma festa que se apresenta como um

(23) As evidências para essa afirmação se encontram em jornais de Salvador da época.

grande acontecimento que envolve a todos, que é congraçador, democrático. Implica a participação livre e igualitária de toda a população da cidade, que é nesse momento percebida enquanto "povo", sem distinções, ator e ao mesmo tempo platéia desse novo espetáculo.

> Agora sim as posturas municipais e da polícia é que têm razão de ser, porque já agora o povo sabe que o entrudo é um crime perante a humanidade e a *civilização*. Agora sim, as posturas e os editais são aceitos, a fim de produzirem seus efeitos sobre os delinqüentes da *soberania popular*, que já consagrou o carnaval, cujo reinado tem proclamado. (...) Lojas e lojas fazem exposição de máscaras e costumes, outras os anunciam em versos ou letras garrafais; *sociedades* carnavalescas se preparam chamando sobre si a atenção pública; os *clubs* se organizam e, para cúmulo de animação e entusiasmo, a antiga Sociedade Filarmônica Euterpe, que desde alguns anos tem animado o carnaval teve a idéia de dar *bailes públicos* no vasto Polytheama, ainda há pouco levantado na rua Ferreira França. E tudo isso traz animação, vida, entusiasmo ao povo, que, como compensação de seus labores quer ter seus dias de risos e folgares. Bendito seja, pois, o Carnaval que extinguiu o entrudo e deu ao povo dias de festa e alegria.[24]

O novo espetáculo que se monta em Salvador nesse final de século em substituição ao entrudo terá inicialmente dois focos: o grande *préstito* que percorre as principais ruas da cidade, e os *bailes públicos* realizados no Teatro Polytheama Bahiano e no Teatro São João. O comércio participa ativamente da preparação da festa, trazendo da Europa as "últimas novidades". Em 4 de fevereiro de 1884, por exemplo, a loja Júlio Alves publica no *Diário de Notícias* um grande anúncio sobre sua compra de vestimentas carnavalescas francesas, e junto dela as lojas "Ballalai & Alves", "Campello", "Ao Trocadero", "A Parisiense" e "Soares e Azevedo" anunciam:

> Gostos nunca vistos na Bahia, assim como perto de 18 mil máscaras, sendo muitas até de pessoas conhecidas nessa capital, mandadas vir de Paris por intermédio de retratos.[25]

As lojas expõem publicamente seus figurinos, e grandes guarda-roupas são montados na Praça Castro Alves, na Praça dos Tou-

(24) *JN*, 23.2.1884, grifos nossos.
(25) Diário de Notícias, 4.2.1884.

ros e na Praça Ferreira França. Desa forma vão "refinando o gosto do povo baiano, que, em 1895, descobre a graça e a delicadeza dos *confettis* e *serpentines* característicos do Carnaval europeu:

> O Eldorado, à rua do Palácio, pode orgulhar-se de ter recebido a maior novidade para o carnaval de 1895. Serpentines: são rodas de papel de diversas cores e que chegam ao destino que se quer dar sem grande esforço e com inteira surpresa. Confetti Parisiense: são pequeninos discos de papel de todas as cores e que substituem *com graça e sem prejuízo* o uso de bisnagas e laranjinhas.[26]

Os "novos costumes" são exibidos nos bailes de máscara públicos. Os bailes do Teatro São João remontam à década de 1860,[27] e os do Polytheama começam em 1884, promovidos pela Sociedade Filarmônica Euterpe, sendo animados pela Banda Marcial da Polícia, que executa quadrilhas, polcas, valsas, mazurcas, e *schottischs*. Já nesses bailes de máscaras se tem notícia de homens vestidos de mulher, ou das chamadas *dames travesties*. No baile do Polytheama do Carnaval de 1895, fala-se da seguinte forma do "máscara mais rico da noite":

> Às 11:30 essa máscara, que uns diziam ser homem, outros mulher, retirou-se de modo que a comissão dos prêmios teve que conferir o primeiro prêmio, à meia-noite, a um outro mascarado que trajava bonita vestimenta de Maria Antonieta (...) Também apareceu um luxuoso costume do tempo de Maria Antonieta que cobria um espirituoso rapaz estrangeiro que teve a propriedade de intrigar a muita gente, que lhe ofereciam de tudo — até o champagne.[28]

Hussardos, demônios e arlequins invadem também as ruas, desfilando ao som das valsas, mazurcas, marchas e lundus, tocados pelas charangas dos grandes clubes. Ao que tudo indica, estes são o ponto alto do carnaval de Salvador. Para a sua passagem, enfeitam-se as ruas de vários logradouros, e famílias que moram em lugares fora de seu itinerário escrevem cartas aos jornais pedindo que o préstito percorra suas ruas. Nos jornais aparecem ainda anúncios de

(26) *JN*, 23.2.1895, grifos nossos.
(27) Vianna, H., "Reminiscências do Carnaval em Portugal", *in Cadernos do CERU*, nº 11, set. 1978.
(28) *JN*, 27.2.1895.

aluguel de cômodos e janelas para famílias assistirem ao carnaval, e era comum as pessoas colocarem cadeiras e até sofás nas calçadas para mais confortavelmente apreciarem a passagem dos grandes clubes.

A administração pública incentiva a realização dos festejos carnavalescos propiciando uma estrutura mínima: controla a mudança dos itinerários e horários dos bondes, estabelece o horário do Elevador, nomeia comissões de moradores para que promovam o carnaval em seus bairros, ilumina e decora as ruas centrais da cidade pelas quais percorrerá o grande préstito, etc. Ao que tudo indica, a administração pública não investe diretamente nos clubes ou blocos carnavalescos, sendo que os altos custos dos préstitos luxuosos ficam a cargo dos próprios associados do clube, os quais recorrem também ao comércio local através de listas para contribuições.

E assim, sob as luzes dos "fogos de bengala", desfilam a partir dos anos 1880 os clubes carnavalescos Fantoches da Euterpe (ligado à Sociedade Filarmônica Euterpe), Cruz Vermelha e Inocentes em Progresso, fundados respectivametne em 1883, 1884 e 1889. Eles serão o exemplo mais tradicional do Carnaval "civilizador" e suntuoso que, segundo os jornalistas, não ficará em nada devedor aos carnavais do Rio de Janeiro ou da Europa.

Inicialmente, esses clubes não têm sede própria e se organizam apenas para o préstito carnavalesco e para a promoção dos bailes de máscara. Sua composição é, em grande parte, de "moços do comércio", e há evidências de serem compostos predominantemente por brancos, apresentando sobre seus luxuosos "carros de idéia" as filhas da "melhor sociedade bahiana".

O luxo com que tais clubes se apresentam é enorme, e os "carros de idéia" são construídos com material importado da Europa, chegando a atingir vários metros de altura. Percorrem as ruas como uma enorme "procissão" de temática profana, rigidamente estruturados e ordenados. Em 1887, a imprensa anuncia que o préstito dos Fantoches da Euterpe irá se apresentar com mouros, guardas de honra a cavalo, demônios, arlequins e ninfas, além dos "carros de idéia" e dos "carros de crítica".[29]

(29) *JN*, 31.1.1887.

Os préstitos estavam organizados inicialmente em torno de dois elementos principais: os "carros de idéia" e os "carros de crítica", estes últimos desaparecendo posteriormente. Através deles podemos vislumbrar a singularidade desses clubes. Por um lado, os "carros de idéia" remetem a uma temática profana com seus personagens e cenários da antiguidade clássica greco-latina ou com o luxo e a pompa das cortes européias. Por outro, os "carros de crítica" evidenciam nesse momento a ligação dos clubes com o movimento republicano e abolicionista. É sugestivo que um dos "carros de crítica" apresentado pelos Fantoches, em 1887, intitulava-se "Qu'e del'os ferros p'ra uma autópsia fazer?", e dizia respeito à questão Ivo, que à época parece ter sido muito debatida. Trata-se de um negro que apareceu morto meses antes do carnaval e que é enterrado sem autópsia. A imprensa faz grande alarde e, mesmo com a posterior exumação do corpo, o caráter de assassinato não fica comprovado. A polêmica liga-se evidentemente à campanha abolicionista que está no auge. Nesse mesmo ano, durante o Baile de Máscara do Polytheama, o Fantoches aparece no palco do teatro e concede carta de alforria a duas escravas:

> Este ato foi recebido com geral entusiasmo e terminou ao som do Hino Nacional.[30]

Há ainda outros "carros de crítica", como o "Olh'as fardas", que fazem referência à crise militar e à Guarda Nacional, e o barrete frígio que aparece no brasão do Fantoches não deixa dúvidas quanto à sua ligação com os ideais republicanos.

No carnaval de Salvador, o efeito que os grandes préstitos causam na multidão é enorme. Segundo os jornais, em 1889 seu desfile atrai para Salvador cerca de 80 000 pessoas vindas de outras regiões do Estado. O luxo, principalmente, ficará por muitos anos na memória carnavalesca, e os carros suntuosos serão sempre lembrados, como pode ser percebido em jornais baianos das décadas de 1930 e 1940 que em muito idealizam este carnaval do final do século. Para Vianna, o préstito de 1888 marcaria definitivamente a "morte do entrudo", e sobre ele a autora tece o seguinte comentário:

(30) *JN*, 21.2.1887.

> A magnífica decoração dos carros históricos, a graça e o mimo das alegorias, o luxo e o gosto artísticos justificam o delírio que se apossou de todos, Fantoches e Cruz Vermelha desfilando sob chuva de rosas rivalizam-se nas preferências de todos. Não se podia dizer qual o mais belo nem o mais empolgante. O entusiasmo era tamanho que vários senhores de engenho, homenageando o Fantoches e o Cruz Vermelha, deram alforria aos escravos que lhes estavam sujeitos. Outros mais modestos, nem por isso deixaram de também libertar seus escravos.[31]

Além desses três grandes clubes carnavalescos, outros grupos vão se incorporar ao préstito. Trata-se agora de grandes clubes de negros, que, como nos dias do entrudo, também entrarão na brincadeira, porém não mais como escravos mas como homens livres ou que experimentam os limites de uma liberdade concedida pelos senhores. Entre esses clubes, brilham a Embaixada Africana e o Pândegos d'África, que aparecem entre 1892 e 1895, a Chegada Africana, entre 1895 e 1897, e o Guerreiros d'África, que aparece já no início do século. O apogeu desses clubes "africanos" parece ter ocorrido na década de 1890, quando a participação do Cruz Vermelha, Fantoches da Euterpe e Inocentes em Progresso é intermitente. Apontam nessa direção as colocações que Nina Rodrigues faz sobre o carnaval da Bahia em seu livro *Africanos no Brasil*, de 1905. Através das anotações deste autor, percebe-se que a presença dos negros no carnaval de rua tornou-se bastante significativa depois da abolição:

> As festas carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que exclusivamente a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros, crioulos ou mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes têm sido: a Embaixada Africana e Pândegos d'Africa. Mas além de pequenos clubes como a Chegada Africana e os Filhos de Africa, etc., são incontáveis os grupos africanos anônimos e os máscaras negros isolados.[32]

O préstito dos grandes clubes de negros não se diferencia dos outros préstitos, já descritos, a não ser em sua temática. Dizendo que em 1897 houve em Salvador uma reprodução do carnaval de Lagos, Manoel Querino descreve da seguinte forma o préstito do mais famoso desses clubes: os Pândegos d'África:

(31) Vianna, H., *op. cit.*, p. 297.
(32) Rodrigues, R. N., *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1977, p. 180.

O préstito fora assim organizado: na frente iam dois príncipes bem trajados; após estes a guarda de honra, uniformizada em estilo mouro; seguia-se o carro conduzindo o rei, ladeado por duas raparigas virgens e duas estatuetas alegóricas. Logo depois vinha o adivinhador à frente da charanga, composta por todos os instrumentos utilizados pelo feiticismo, sendo que os tocadores uniformizados à moda indígena usavam grande avental sobre calção curto. *O acompanhamento era enorme. As africanas, principalmente, tomadas de verdadeiro entusiasmo, cantavam e dançavam durante todo o trajeto numa alegria indescritível.*[33]

O autor cita ainda vários comentários do *Jornal de Notícias*, que, ao se referir a esses clubes, enfatiza principalmente seu "capricho" e "bom comportamento". De acordo com os jornais, esses préstitos negros também causavam um grande efeito, e mesmo depois de muitos anos a imprensa baiana ainda relembra suas glórias:

Os Pândegos d'Africa irão reaparecer em belo préstito. Fez sucesso, 30 anos atrás, o grande clube carnavalesco que tinha esse nome. Resultado da cisão com os elementos de outro grande e brilhante clube — Embaixada Africana — os Pândegos d'Africa fizeram época pela sua *bizarra originalidade*, e incomparável *beleza oriental* de seus préstitos.[34]

Assim, em Salvador de finais do século XIX, o préstito é a característica distintiva do carnaval de rua "civilizador" que aparece para suplantar a "grosseria" do entrudo, cujo espírito sobrevive, vestigial, nos cordões, nos blocos e nas mascaradas avulsas, manifestações espontâneas de uma população pouco singularizada que ocupava as ruas. Funcionários do comércio, funcionários públicos, o "Zé povinho" da cidade também se organiza para "pular" seu carnaval.

Importante notar que o préstito — "auto civilizatório" que ocorre poucos anos após a abolição da escravidão e a proclamação da República — envolve a colaboração competitiva de protagonistas negros *e* brancos. Colaborando, ambos concordam com as regras fundamentais do novo jogo carnavalesco: a festa deve ser coisa de luxo e de realeza. Competindo, os primeiros evocam os reis da Áfri-

(33) Querino, M. R., *A Raça Africana*, Salvador, Progresso, 1955, pp. 94-96, grifos nossos.

(34) *A Tarde*, 17.1.1928, grifos nossos.

ca ao sul do Saara, os segundos, do Nilo para cima. Ou seja, certos negros — provavelmente os mais abastados — e brancos enfrentaram *juntos* a pobreza e a "bárbarie", sem por isso deixar de ritualizar suas identidades etnicamente específicas. E isso eles fizeram olhando atavística e nostalgicamente para os lugares dos seus respectivos ancestrais. Importante também notar que a grande massa do Carnaval fora do préstito é predominantemente negra e pobre. Assim, esquematizando rudemente, a festa dramatiza duas oposições axiais: Civilização (riqueza) *versus* Barbárie (pobreza); e Europa *versus* África. No cruzamento desses dois eixos, os brancos ocupam sempre o primeiro termo (Civilização/Europa). Os negros ocupam ora o segundo (Civilização/África), ora o terceiro (Barbárie/África), dependendo, ao que tudo indica, do seu *status* sócio-econômico.

É principalmente em relação às manifestações carnavalescas que ocorrem fora do grande préstito, manifestações das camadas mais pobres e mais negras da população da cidade, que, dentro da festa "democrática" e "igualitária", começam a aparecer tentativas de criação de alguns critérios de participação. Configurava-se assim, pouco a pouco, o que poderia ser chamado de uma *cidadania carnavalesca*.

A polêmica dos batuques e a construção de uma cidadania carnavalesca

Até agora o fio condutor desse ensaio tem sido a oposição *barbárie-civilização*, onde está em jogo a constituição do carnaval em oposição ao entrudo. Nesse contexto, a estruturação do carnaval em préstitos luxuosos, bailes de máscara e brincadeiras de rua é tomada como um *todo* onde reinam ordem, alegria e civilidade. Porém, no momento em que, no interior do universo do carnaval, são operadas exclusões e diferenciações, o foco de análise e de tensões recai sobre as práticas carnavalescas tomadas em sua especificidade, e o entrudo se torna apenas uma questão residual.

Podemos perceber através da imprensa, de editais da polícia e da administração pública que alguns elementos da festa começam a ser considerados como "problema". A partir dos primeiros anos do século XX, mais sistematicamente a partir de 1904, vemos desenharse nos jornais os contornos de um "universo do proibido" que deveria ser excluído do carnaval.

O ano de 1905 parece ser o ano em que esse universo da ilegalidade apresenta-se de forma mais definida. É publicado, então, o seguinte edital:

> De ordem do Sr. Dr. Secretário de Estado, chefe de segurança pública, e, para o conhecimento de todos, faz-se ciente que nenhum clube poderá apresentar-se nas ruas da capital sem a aprovação das respectivas críticas pela polícia e bem assim que não será absolutamente permitido:
> 1. a exibição de costumes africanos com batuques;
> 2. a exibição de críticas ofensivas a personalidades e corporações;
> 3. o uso de máscaras depois das seis horas da tarde, exceto nos bailes até meia-noite.
>
> Os máscaras maltrapilhos e ébrios serão colocados sob custódia, bem como deverão ser rigorosamente observadas as posturas municipais relativamente ao entrudo.[35]

A proibição que aqui nos interessa especialmente é a que diz respeito aos *batuques*. Na verdade, são eles que se tornarão o alvo das críticas que, anos antes e nos mesmos termos, eram dirigidas ao entrudo. A partir da análise dos *batuques*, podemos circunscrever melhor o que entendemos por constituição de uma "cidadania carnavalesca".

A proibição de "costumes africanos com batuques" não deixava de atingir os grandes clubes de negros, pois, como vimos, seus préstitos apresentavam charangas com "autênticos instrumentos africanos" ou "compostas de todos os instrumentos utilizados pelo feiticismo". Porém, esses clubes não eram evidentemente o que se denominava *batuque*, e isso pode ser claramente percebido na carta que um leitor envia ao *Jornal de Notícias*:

> Refiro-me a grande festa do carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontos, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem *africanizado*, entre nós, essa *grande festa da civilização*. Eu não trato aqui de clubes *uniformizados* e obedecendo a um *ponto de vista de costumes africanos*, como a Embaixada Africana, o Pândegos d'Africa, etc.; porém acho que a autoridade deveria proibir esses *batuques e candomblés* que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias,

(35) *JN*, 24.2.1905.

produzindo essa enorme barulhada sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa *mascarada vestida de saia e torço*, entoando o *tradicional samba*, pois que tudo isso é incompatível com o nosso *estado de civilização*.

A *polícia* que, para acabar com o pernicioso brinquedo de entrudo, *procurou vulgarizar* a festa de Momo entre nós, não poderá, do mesmo modo, *regularizá-la*, e evitar que ela nos ponha abaixo do *nível social* em que estamos colocados? *Demais, se o candomblé e o samba são proibidos nos arrabaldes e nas roças, como hão de campear dentro da cidade em um dia festivo como o do carnaval?* Creio, Senhor Redador, que pelas diversões de um povo também se lhe afere o *grau de civilização*, e a Bahia tem dado, nestes últimos anos, o triste espetáculo do seu pouco adiantamento, pelo modo por que tem celebrado a sua festa do Carnaval.[36]

De acordo com essa carta, percebe-se que os batuques são uma outra forma de os negros participarem da "grande festa da civilização". Aos olhos dos indignados jornalistas e leitores que promovem no jornal uma espécie de "campanha civilizadora", os batuques constantemente remetem a uma prática religiosa identificada com a população negra: o candomblé. E, como assinala o próprio leitor do jornal, essa prática religiosa vinha também sofrendo perseguição sistemática da polícia nesse mesmo período. Em 1902, continua-se a pedir providências da polícia:

Ora, se nas festas carnavalescas passadas, quando o entusiasmo explodia à passagem dos clubes vitoriosos monopolizando todas as atenções, *esses grupos de africanos despertavam certa repugnância*, que será o Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que as nossas ruas não apresentem o aspecto desses *terreiros onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de ogãns e as sua orquestra de canzás e pandeiros?* (...) Ainda uma vez lavramos o nosso protesto contra esse aviltamento dos nossos costumes.[37]

As providências da polícia ainda não aparecem em 1903 e o ataque aos batuques continua revelando os medos que afloram nas elites durante a passagem do século:

O Carnaval deste ano, não obstante o pedido *patriótico* e *civilizador* que fez o mesmo (refere-se ao chefe de polícia), foi ainda a *exibição*

(36) *JN*, 12.2.1901, *apud* Rodrigues, R. N., *op. cit.*, p. 157, grifos nossos.
(37) *JN*, 5.2.1902, *apud* Rodrigues, R. N. *op. cit.*, p. 158, grifos nossos.

pública do candomblé salvo raríssimas exceções. *Se alguém de fora julgar a Bahia pelo seu Carnaval, não pode deixar de colocá-la a par da África* e note-se, para a nossa *vergonha*, que aqui se acha hospedada uma comissão de sábios austríacos que, naturalmente, de pena engatilhada, vai registrando esses fatos para divulgar nos jornais da culta Europa, em suas impressões de viagem.[38]

Em 1904, ano em que a cidade se prepara para assistir novamente ao préstito do Fantoches, do Cruz Vermelha e do Inocentes em Progresso, informa-nos um cronista desconsolado:

> Pena que nos informaram da existência de ensaios de batuques africanos em vários pontos. A polícia consentirá nessa manifestação carnavalesca de pós pretos e banha, de homens semi-nús numa grita insuportável e num tan-tan endiabrado? *Pois neste ano em que vai reviver o carnaval antigo, esplendoroso, inteiramente civilizado, há de se consentir nesse ataque à civilização da Bahia?*[39]

Nesse ano, porém, as autoridades revolvem intervir extra-oficialmente, e conseguem que muitos batuques não se apresentem, e...

> Embora não houvesse desaparecido de todo a péssima exibição dos *batuques africanizados*, em todo o caso diminuiram muito, o que agradou geralmente, tal o horror que se esperava, como nos demais anos. A desistência do aparecimento de muitos desses grupos constituiu um grande serviço à *civilização* desta terra que ontem teve um dia de carnaval mais *limpo* que o de outros anos.[40]

Finalmente, em 1905 — ano em que aparece a proibição oficial dos batuques — o *Jornal de Notícias* elogia o brio do Dr. Cassiano Lopes, chefe de polícia. Revelando claramente que o que estava em jogo eram as manifestações de alegria dos *negros pobres*, o jornal pede novamente à polícia que

> ... não consinta pelas festas de carnaval, os *vergonhosos* clubes, *verdadeiros batuques* que não dizem bem em meio de sociedades carnavalescas, que *gastam contos de réis* para se apresentarem publica-

(38) *JN*, 15.2.1903, *apud* Rodrigues, R. N., *op. cit.*, p. 158, grifos nossos.
(39) *JN*, 30.1.1904, grifos nossos.
(40) *JN*, 13.2.1904, grifos nossos.

mente (...) Não faltam meios para que todos possam se divertir no Carnaval, o que ninguém tem é o *direito de desacreditar o meio em que vive, revivendo costumes africanos*.[41]

Não é possível avaliar aqui os efeitos reais das proibições oficiais de 1905. É certo que a proibição contra os batuques irá ser, juntamente com todas as outras, publicada nos jornais até 1913 e que, durante esse período e além dele, até início dos anos 30, não iremos mais ver nos jornais referências a blocos ou clubes cujos nomes lembrem uma África mítica ou qualquer alusão a "batuques" ou a outras "manifestações africanas". Talvez o comentário de um cronista carnavalesco, em 1915, queira justamente apontar para a eficácia que tais medidas tiveram sobre a *grande festa popular*:

> Merece especial registro, como digno de louvor a maneira *educada* e *urbana* por que o povo, representado em milhares de pessoas, mascaradas ou não, se divertiu, nos dias de carnaval, fato este que, para honra e bom nome da Bahia, frequentes vezes temos mencionado após grandiosas festas, de carater *genuinamente popular*.[42]

No entanto, a polêmica em torno dessa prática dos negros não se restringia à esfera do carnaval. E, para que se compreenda a proibição dos batuques pela polícia nesses dias de festa, é importante considerar a posição que ocupavam no cotidiano da sociedade brasileira até aquele momento.

Os batuques já haviam sido foco de uma discussão que, no início do século XIX, envolvera os senhores de escravos e o governo. Eles desagradavam aos senhores porque eram considerados atos ofensivos aos "direitos dominicais" e mesmo um desperdício de energia durante o período em que os negros deveriam estar trabalhando ou recuperando as forças para mais uma semana de trabalho. Já o governo tolerava-os e até os incentivava, pois via neles o que hoje chamaríamos de "questão de segurança pública". Nesse sentido, a administração colonial, representada pelo conde dos Arcos, acreditava que os batuques teriam a capacidade de renovar periodicamente os conflitos que originalmente desuniam as diferentes nações

(41) *JN*, 18.2.1905, grifos nossos.
(42) *Idem*, grifos nossos.

africanas. Segundo o conde, esses conflitos ou "idéias de aversão recíproca" eram fundamentais, pois

> ... podem considerar-se o Garante mais poderoso da segurança das grandes cidades do Brasil, pois, se uma vez as diferentes nações da África se esqueceram totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vieram a ser Irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem haverá que duvide que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, proibir o único ato de desunião entre os Negros vem a ser o mesmo que promover o governo indiretamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis conseqüências.[43]

A defesa dos batuques, conforme coloca o conde dos Arcos, demonstra bem que a possibilidade de manutenção de uma identidade étnica entre os africanos trazidos ao Brasil deve merecer uma análise política conjuntural, e não uma interpretação que tende sempre a colocá-la como forma de resistência dos "dominados" contra os "dominadores". Ao menos em alguns contextos, são os próprios administradores coloniais que, temerosos da formação de uma identidade escrava mais ampla, procuram preservar as diferenças étnicas. É assim que os batuques — veículos de expressão e manutenção de etnicidade — foram considerados uma forma de assegurar a submissão dos negros escravos e o seu controle mais efetivo.

Nas cidades, os negros também se agrupavam por local de origem através da formação de confraria religiosas como a Confraria de Nossa Senhora do Rosário de Salvador. Tais confrarias ligavam-se também aos batuques, e, até fins do século XVIII, tinham autorização oficial para aparecer com eles nas procissões católicas.[44] É possível que para a administração das cidades as confrarias e seus batuques tivessem o mesmo sentido que aquele apontado pelo conde dos Arcos. Com certeza, para os negros, tinham outros, funcio-

(43) *Apud* Rodrigues, *op. cit.*, p. 156.

(44) Segundo Verger, os negros da Confraria da Nossa Senhora do Rosário teriam "em 1786, suplicado a rainha Dona Maria que lhes fosse restituído o direito de fazerem uso nas procissões de máscaras e instrumentos musicais, bem como de suas danças e cantos de angola, conforme no passado lhes era permitido", Verger, *op. cit.*, p. 2.

nando inclusive como espécie de associação de ajuda mútua.[45] De qualquer modo, interessa destacar aqui o fato de os batuques, conforme os vemos no carnaval, não serem fruto de qualquer liberalização da sociedade depois da abolição. Ao contrário, já faziam parte desde muito tempo da paisagem urbana, aparecendo até mesmo dentro das procissões católicas. É verdade que o espaço que encontravam dentro das cidades era inseguro, dependente de negociação constante, do estilo das grandes e pequenas autoridades e de conjunturas políticas específicas.

Poderíamos pensar então que os batuques eram a expressão mais direta de uma identidade étnica cuja manutenção interessou diferencialmetne a escravos e senhores, mas que se tornou, depois da abolição e da proclamação da República, insuportável a parte da população da cidade, mesmo nos dias de carnaval e no interior de uma procissão profana como o grande préstito carnavalesco. Se os grandes clubes são os "negros de alma branca", os batuques parecem simbolizar o negro que não está muito preocupado com os valores brancos da classe dominante, ou para o qual esses valores não fazem muito sentido. Tais grupos (ou o que eles simbolizam) é que se constituirão em *problema público* e que, aos olhos dos jornais e de seus leitores, estarão associados à barbárie, à sujeira e à falta de compostura.

Entretanto, na passagem do século, nenhuma reação contra os batuques poderia encontrar formalmente qualquer amparo legal. O país já possuía então uma constituição republicana e democrática, onde não se incluía legislação especial para os ex-escravos, muito menos que dissesse respeito às suas manifestações culturais. Assim, para que uma proibição as atingisse, tais manifestações teriam que ser apreendidas de uma maneira muito especial. Se tomarmos em conjunto aquelas proibições que se delineiam em 1905, podemos pensar como, pelo menos no caso dos batuques, elas foram apreendidas.

À primeira vista, esse conjunto de proibições aproxima práticas que a nossos olhos parecem heterogêneas. De todas as medidas, apenas a que diz respeito aos batuques atinge exclusivamente uma prática coletiva. As outras, ao contrário, dizem respeito a com-

(45) Mattoso, K. M. Q., *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 145.

portamentos individualizados. Além disso, as que se referem as máscaras, ao entrudo e a críticas políticas, visam comportamentos que eram compartilhados pela população como um todo, enquanto a medida contra os batuques atinge um grupo específico, pois o batuque é manifestação dos negros pobres que habitam Salvador. De outro lado, as proibições são de dois tipos: as que dizem respeito aos batuques e ao entrudo não os reconhecem como manifestação carnavalesca legítima, enquanto as que dizem respeito às máscaras e críticas colocam apenas a necessidade de disciplinar o seu uso, que continua, entretanto, carnavalesco por excelência. Misturam-se, portanto, no mesmo conjunto de medidas objetivos distintos, disciplinar e proibir, que visam práticas distintas, quanto ao seu caráter coletivo ou individual, e que possuem amplitudes diversas, algumas sendo empreendidas por todos e outras por grupos distintos da população.

Ao ser equacionado com essas outras práticas, da maneira como o foi, o batuque é percebido e apresentado como prática inespecífica, dizendo respeito a todos individualmente. Tudo se passa como se todos pudessem (antes mesmo de deverem) optar por essa ou aquela maneira de brincar seu carnaval; melhor dizendo, como se alguns indivíduos, apesar de poderem participar do carnaval como "todo mundo", resolvessem por alguma razão (ou desrazão) desviar-se, assumindo um comportamento contrário ao que foi coletivamente contratado. O batuque é então definido como *crime* e aparece como uma *opção individual* de quem participa do mesmo conjunto de valores e interesses daqueles que instituíram a lei. A criminalização dos batuques (como a dos candomblés) repousa, portanto, na suposição de que a cidade possui uma cultura mais ou menos homogênea. Desconhece-se assim a existência (ou a possibilidade) de qualquer desigualdade, estipulando-se regras que, uma vez aplicadas a toda a população, atingem diferencialmente os diversos universos culturais que a compõem.

Vê-se assim que as proibições escondiam de fato uma heterogeneidade fundamental e operavam um deslocamento importante. Aparentemente, todas pretendiam estabelecer *como* participar da festa, mas, na verdade, delineavam, sob esse *como*, um *quem* devia ou não participar. Ao se constituir o que chamamos "cidadania carnavalesca", excluía-se da festa toda uma cateogira social que era então convidada a redefinir, ou mesmo esquecer, seus valores e práticas distintivos, tratados como idiossincrasias individuais. O uso

dos termos "africanizar" ou "africanizado", tão utilizados para falar dos batuques, aponta justamente nessa direção, pois leva a pensar que não havia na Bahia "africanos" — indivíduos culturalmente distintos —, havia, sim, a intenção de denegrir ou aviltar a festa de todos.

A presença negra no Carnaval: conclusões e indagações

Neste ensaio trabalhamos com a hipótese de que, através das várias maneiras de participar do carnaval, os negros de Salvador estavam delimitando fronteiras culturais e étnicas, e de que essa delimitação se tornou significativa a partir do momento em que se romperam as hierarquias da sociedade escravista e os negros deixaram de ter um espaço que lhes era reservado *a priori* — como no entrudo — para, com os brancos, engajarem-se "igualitariamente" em empreendimentos comuns — como no carnaval. Além disso, pensamos que os caminhos escolhidos para a demarcação simbólica de fronteiras revelavam as diferentes formas de a população negra da cidade se colocar frente a uma sociedade que, em fins do século XIX, parece ter se tornado mais consciente de sua diversidade, criando linhas mais rígidas de inclusão e exclusão de grupos.[46]

Como vimos, para os jornais e seus leitores, o critério de distinção entre os vários grupos carnavalescos negros é o "bom comportamento" e a "ordem" com que se apresentam: de um lado estão os *clubes* — Pândegos d'Āfrica, Embaixada Africana, etc. — e, do outro lado, os "detestáveis" *batuques*. Seguindo este critério, poderíamos pensar que, frente à imposição dos valores das classes dominantes, a população negra da cidade de Salvador lançava mão de duas estratégias: ao "conformismo" dos grandes clubes negros, que aparentemente aderem ao sentido civilizatório da festa, opor-se-ia a "resistência" dos batuques, que perseveram em sua "barbárie". Quanto à estratégia conformista, estaríamos então lidando com um

(46) Quanto ao fato de a sociedade brasileira em geral e a de Salvador em particular terem se tornado mais rígidas e preconceituosas logo depois da abolição parecem concordar as historiadoras Emilia Viotti da Costa e Katia Mattoso. Costa, E. V., *Da Monarquia à República — Momentos Decisivos*, São Paulo, Grijalbo, 1977, pp. 240-241; Mattoso, K. M. Q., *Bahia: Cidade de Salvador e seu Mercado no Século XIX*, São Paulo, HUCITEC, 1978, p. 154.

processo que não deixava de se reproduzir em outros momentos das práticas sociais. Tal processo foi denominado de "branqueamento social", quando relacionado à ascensão dos negros na estrutura social do Brasil desse mesmo período. Nesse sentido, os grandes clubes simbolizariam o "negro de alma branca", enquanto os batuques, "o agressivo e arrogante negro que não cumpria o seu papel de acordo com as tradicionais expectativas de humildade e subserviência".[47] Entretanto, essa rígida oposição *clube/batuque* deve ser matizada, pois, como vimos, mesmo comungando os valores da "civilização", os negros não deixavam de se apresentar distintos, recorrendo a sinais diacríticos que os colocavam em oposição aos brancos.

É possível obter uma visão ainda mais complexa da presença negra na festa se recorrermos a Nina Rodrigues, um observador mais cuidadoso daqueles carnavais. Este autor classifica os grupos negros segundo um "critério cultural": uns realizavam uma "verdadeira festa africana" no momento do carnaval; outros, formados de "negros mais inteligentes ou melhor adaptados", apresentavam-se completamente integrados ao sentido da festa, exibindo práticas africanas apenas como "tradição" ou "lembrança". O índice dessa integração é a alusão a uma Ãfrica nobre, com seus faraós e reis abissínios. Desse modo, a Embaixada Africana é classificada como "integrada", enquanto o Pândegos d'Ãfrica fica do lado daqueles grupos que realizariam festas africanas ainda vivas no Brasil, pois, apesar de apresentar-se em préstito ordenado e uniformizado, tematizava a "Ãfrica inculta que veio ao Brasil escravizada".[48] Nina chama a atenção principalmente para o efeito que tal préstito causou na platéia negra que acabou por se incorporar ao clube dançando e cantando as cantigas do candomblé. Transformaram-se, assim, clube e seguidores, num "candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade".[49]

O Pândegos d'Ãfrica, como se vê, embora elogiadíssimo pela imprensa, será asssociado por Nina aos batuques, manifestações

(47) "Embora socialmente móveis, os negros tinham que pagar um preço pela sua mobilidade; tinham que adotar a percepção que os próprios brancos tinham do problema racial e dos próprios negros. Tinham que fingir que eram brancos. Eram 'negros especiais', 'negros de alma brança' — a expressão comum empregada pela classe superior branca sempre que se referiam a seus amigos pretos", Costa, E. V., *op. cit.*, p. 235.

(48) Rodrigues, R. N., *op. cit.*, p. 179.

(49) *Idem*, p. 181.

carnavalescas dos negros "menos cultos", "menos civilizados" ou "pior adaptados". Portanto, não é possível opor imediatamente os batuques ao préstito negro, embora seja isso que nos sugere a imprensa da época.

Percebe-se assim que os sinais e símbolos trabalhados pelos grandes clubes negros não eram tão unívocos quanto poderia parecer à primeira vista. Se pensarmos principalmente no Pândegos d'África, poderemos afirmar que a simbologia desses préstitos caracterizava-se por possuir uma espécie de "mão-dupla". Uniforme, luxo e ordem, carros alegóricos, etc. remetiam-nos ao carnaval branco ou "civilizador", enquanto cantigas e algumas imagens exibidas não deixavam de remetê-los ao "candomblé". O Pândegos d'África operava uma mediação, colocando em contato e em comunicação sistemas de valores distintos. Carnaval negro e carnaval branco nele se misturavam, criando assim um campo simbólico carregado de ambigüidades e ambivalências. Não podemos deixar de lembrar aqui que a ambigüidade sempre marcou outras práticas dos negros no Brasil, principalmente suas práticas religiosas.

Mas, se os clubes negros trabalhavam certa ambigüidade nas suas apresentações, não parece ser esse o caso dos *batuques*. Embora não tenhamos ainda dados suficientes para compreendê-los em profundidade, podemos afirmar que essa era uma maneira eminentemente negra de brincar o carnaval. Utilizavam elementos (som, gestos, roupas e cantigas) que, se não remetiam a uma manifestação religiosa específica, não deixavam de ser, como já apontamos, uma forma culturalmente distinta de expressão de alegria e contentamento.

Explicar por que os batuques —ou, mais propriamente, a identidade étnica que eles simbolizavam — se transformam em problema público, implica, com certeza, a compreensão da alteração significativa que ocorre na relação entre "governantes" e "governados", especialmente os negros, depois do fim da escravidão. O *povo brasileiro* muda de feição após a segunda metade do século XIX. Na verdade, não houve mudança real dos habitantes do país, mas a noção de *povo* se alargou para abranger uma parte da população que até então não era assim considerada, estando, portanto, fora do círculo dos "verdadeiros homens", dos cidadãos. Se ao negro como escravo era, bem ou mal, permitido manter seus valores e crenças, isso se devia provavelmente ao fato de eles serem concebidos como estando fora da "sociedade", próximos da "natureza" e

da "animalidade". A consideração sobre a manutenção ou não de seus costumes e cultura (como nos indica a discussão do conde dos Arcos com os senhores) era orientada por um certo pragmatismo que avaliava os negros ou como mão-de-obra a ser preservada, ou como foco possível de perigo social.

É somente a partir da abolição, com a cidadania sendo acenada aos negros escravos, que o governo passa a se preocupar com os hábitos dessa população enquanto passsíveis de denegrir a imagem do país ou atrasar sua evolução. A partir daí, as elites e o governo não podem mais dizer "nós brasileiros" sem incluir os negros com seus "bárbaros costumes". A *questão racial*, sobre a qual tanto será escrito até a década de 30, parece constituir-se justamente nesse momento em que as desigualdades culturais se tornam significativas. Não é possível dizer que a reação aos batuques tenha sido uma reação meramente "racista" ou que tivesse sido utilizado apenas um princípio "racista" para excluir os negros da festa. No carnaval do começo do século, o que estava em jogo era basicamente a diferença cultural, e não só racial: o preço que se pedia que os negros pagassem pela "cidadania carnavalesca" era "apenas" apresentarem-se em "ordem" e "decentemente vestidos"; deveriam "somente" se esquecer de seus antigos costumes, dos batuques e candomblés; deveriam ser negros apenas na cor da pele, nada mais.

dos processos de formação das instituições negras no Novo Mundo. Elas teriam resultado de uma contínua consciência, por parte dos negros, dos obstáculos criados pelo poder incontestável dos senhores e da necessidade de gerar formas sócio-culturais que fossem adaptativas.[4]

Assim como os autores acima, Muniz Sodré enfatizou a versatilidade da cultura negra. Enquanto cultura de uma população dominada e exilada, ela teve que conviver com as exigências de submissão e de obediência ao poder constituído, além das pressões para prestações de "atos de verdade" — que representavam o caminho à ascensão e integração na sociedade global —, cujos modelos estavam na religião dos dominantes.[5]

Um exemplo de instituição adaptativa são as irmandades religiosas negras em Salvador, que representaram uma via de inserção social da população escrava. A par desta busca de integração ocorria, por outro lado, a prática do culto do candomblé em terreiros situados nos subúrbios de Salvador, os quais mantinham por sua vez relações com os quilombos, ou seja, coletividades africanas independentes.[6] A resistência cultural-religiosa e a resistência política estavam inegavelmente ligadas.

Se por um lado a coletividade negra procurava se moldar às instituições dominantes, sobretudo às de ordem religiosa, por outro realimentavam com vigor sua cultura de origem através da prática semiclandestina de seus cultos e da ocupação do espaço público com suas atividades lúdicas. Um dos mais temidos governadores da Bahia, João Saldanha da Gama, o conde da Ponte, relatava em 1807: "Os escravos nesta cidade (Bahia), não tinham sujeição alguma em consequência de ordens ou providências do governo; juntavam-se quando e onde queriam; dançavam e tocavam os estrondosos e dissonoros batuques por toda a cidade e a toda hora; nos arraiaes e festas eram elles só os que se senhoreavam do terreno, interrompendo quaesquer outros toques ou cantos".[7]

(4) S. W. Mintz e R. Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, ISHI Occasional Papers in Social Change, 1976, p. 10.

(5) Muniz Sodré, *A Verdade Seduzida*, Rio de Janeiro, CODECRI, 1983, p. 132.

(6) João José Reis, *Rebelião Escrava ...*, p. 65.

(7) Nina Rodrigues, *Os Africanos ...*, p. 157.

Ao temor que inspirava à classe dominante branca o contingente escravo, se seguiu posteriormente a recusa em admitir a incorporação do negro à sociedade baiana enquanto cidadão. Como já foi mencionado, a ocupação do espaço pelos negros na vida econômica da cidade já era um fato. A manutenção das relações cotidianas de subserviência por sua vez garantiu a submissão política da coletividade negra. Face à inviabilidade de transformar, através de rebeliões, a sua forma de inserção na sociedade, a população negra de Salvador criou ao longo do tempo formas de resistência ao esmagamento cultural e político que sempre a ameaçou. É sobre esse pano de fundo que podemos refletir sobre o papel desempenhado pela cultura no processo de afirmação social da comunidade negra em Salvador.

O Filhos de Gandhi — resistência e cooptação

O Afoxé Filhos de Gandhi pode ser tomado como um caso paradigmático de entidade negra de resistência cultural, apesar dos aspectos aparentemente contraditórios que apresenta. Criado em 1949 por um grupo de estivadores, o Gandhi se desenvolveu dentro das possibilidades de atuação da comunidade negra do âmbito sócio-cultural e político na Bahia.

É necessária uma pequena retrospectiva para identificar o eixo principal da questão negra na primeira metade deste século na cidade de Salvador e que vai motivar a criação do Filhos de Gandhi. A emancipação jurídica da comunidade escrava em fins do século passado colocou para a classe dominante branca a necessidade de garantir a sujeição social negra, com vistas a dar continuidade à exploração. Os valores socialmente engendrados com essa finalidade naquele contexto histórico procuravam negar ao negro qualquer espécie de autonomia. A imposição da religião católica operou como um mecanismo de controle ideológico mais violento do que se possa imaginar. A integração à sociedade passava pela reverência à fé religiosa "civilizada", em oposição ao dito "animismo fetichista" das práticas africanas. A oposição colocada era barbárie *x* civilização. As práticas religiosas e lúdicas dos negros, indissociáveis umas das outras, tornaram-se na República alvo de proibições e perseguições policiais nefastas, estigmatizando seus adeptos.

Impedidos de bater seus atabaques, os terreiros mal podiam realizar os rituais, que envolvem a música e a dança característica de cada orixá. Segundo o relato do atual presidente da Federação Baiana de Cultos Afro-Brasileiros, a suspensão de tal proibição se deu oficialmetne em 1938 pela pena do presidente Getúlio Vargas, por intercessão do seu chefe da Casa Civil, que era filho-de-santo de mãe Menininha do Gantois, então residente no Rio de Janeiro.[8] Mas o fim da obrigatoriedade de registro dos terreiros na Delegacia de Jogos e Costumes, à qual cabia autorizar as cerimônias, só se deu na Bahia durante o governo de Roberto Santos, em 1976.

A revogação tardia da legislação de controle e repressão às práticas do culto jeje-nagô na Bahia revela a resistência da sociedade baiana em reconhecer os direitos de cidadania da coletividade negra. Na verdade, como observa o atual relações-públicas da Federação de Cultos, no Brasil, para efeito legal, existem apenas duas religiões — a católica e a protestante.[9]

A força estigmatizadora da proibição do culto africano pode ser avaliada através da atitude de setores populares negros, quer negando o vínculo com o candomblé, quer desrespeitando os seus elementos rituais. Um integrante do Afoxé Filhos de Gandhi[10] relata a reputação que tinha o afoxé na favela onde cresceu: o Gandhi era ali chamado de "bloco dos feiticeiros", dos "candomblezeiros". O padrão inquisidor, que acusava de feitiçaria todo culto não oficial, se disseminou na comunidade como um mecanismo de defesa frente à ameaça de discriminação social e de repressão policial. Evidentemente ocorreram também processos de incorporação real da ideologia dominante, como no caso de "chutar despachos", atitude definida pelo entrevistado como um subproduto da repressão cultural exercida pela religião católica. O afastamento de praticantes da religião africana deve ter efetivamente servido como indicador de integração à sociedade baiana, atendendo aos padrões de respeitabilidade impostos.

Alguns terreiros de candomblé tradicionais da cidade foram, por outro lado, desenvolvendo uma esfera de influência que envolvia indivíduos da classe dominante. O temor e o respeito aos poderes

(8) Sr. Esmeraldo Emetério de Santana, entrevistado em janeiro 1987.
(9) Sr. Antoniel Ataíde Bispo, *idem*.
(10) Edvaldo Mendes Araújo, "Zulu", membro do Gandhi, entrevistado em 25.3.1987.

mágico-rituais dos líderes religiosos de candomblé aproximaram destes elementos da classe dominante branca, abrindo a oportunidade para que uma relação clientelista aí se instalasse. Aos poucos esses vínculos foram servindo de respaldo para conter a repressão à prática do candomblé, contribuindo para o seu reconhecimento social como religião.[11]

De acordo com o depoimento do atual vice-presidente do Filhos de Gandhi, a motivação que levou à criação do afoxé foi a divulgação do culto nagô. Um grupo de pessoas da estiva, categoria profissional predominantemente negra, muito ligado ao candomblé, decidiu levar a público a sua religião, certamente como forma de afirmação étnica. Em torno de 40 homens saíram no primeiro Carnaval do Gandhi, temendo a repressão policial, pois na época os estivadores eram considerados analfabetos, briguentos e valentões. "O candomblé era uma religião perseguida pelas autoridades, e nós, quando fundamos o Gandhi, tentamos demonstrar que saíamos pacificamente. Por isso resolveu-se adotar o nome de Gandhi, que era o precursor da paz no mundo."[12]

Na época, os estivadores não tinham apenas uma fama de valentões, eram também uma das categorias de trabalhadores mais organizadas e conscientes de seus interesses econômicos, atuando num importante setor da economia. Tinham também, pela própria natureza de seu trabalho, um contato com o exterior que lhes possibilitava manterem-se informados acerca dos eventos internacionais, como deve ter sido o caso do movimento libertador liderado pelo Mahatma Gandhi na Índia. A identificação com a luta pela emancipação do povo indiano, que sofria a opressão econômica e cultural do colonizador inglês, deu ao surgimento do Gandhi um caráter (in) disfarçadamente político.[13]

Ao adotar, no entanto, o líder pacifista hindu como seu símbolo, os fundadores do Gandhi se muniram de salvaguardas contra uma possível repressão. Divulgando princípios universais de convivência pacífica, o afoxé sairia às ruas entoando discretos cânticos rituais iorubás de saudação, divulgando o candomblé sob o *slogan*

(11) Ver artigo de Renato da Silveria neste volume.

(12) Sr. Humberto Ferreira Café, entrevistado em 13.3.1987.

(13) Ver sobre a atuação sindical dos estivadores baianos Petilda Serra Vazquez, "Intervalo Democrático e Sindicalismo, Bahia, 1942-1947", tese de mestrado, UFBa., 1987. Segundo um sindicalista da época, comunista, os estivadores "nunca elegeram um branco nem um comunista" para dirigi-los (p. 138).

da paz e vestindo a cor branca de Oxalá, também símbolo da paz. Era um eficaz apelo de trégua à repressão movida pelas classes dominantes contra as manifestações populares negras.

A participação de pais-de-santo no Afoxé Filhos de Gandhi desde sua origem não deixa dúvidas quanto ao papel de resistência cultural que lhe coube. O seu vínculo particularmente estreito com um dos mais prestigiados terreiros de candomblé da cidade, o Axé Apô Afonjá, sugere estratégia semelhante de reconhecimento social para a comunidade negra por parte de ambas as entidades. Tanto os candomblés de prestígio quanto o Filhos de Gandhi apresentam duas faces contraditórias mas complementares: a da cooptação pela elite e o Estado — através da qual obtém cobertura para continuar atuando — e a da resistência cultural e política.

A relação do Gandhi com o candomblé assume especial interesse devido à reconhecida habilidade de aproximação dos pais e mães-de-santo com os poderes públicos, que foi se delineando historicamente na cidade de Salvador. Além de constituir um centro de resistência cultural e de identidade étnica e social dos negros, os terreiros podem ser vistos como centros de poder onde se negociam favores materiais e políticos com os setores dominantes. A busca de reconhecimento social é um aspecto importante das casas de candomblé de Salvador, onde chefes políticos e líderes religiosos legitimam-se mutuamente em relação aos poderes que exercem.

Da mesma forma, o Filhos de Gandhi foi se constituindo ao longo de seus 38 anos de existência (com um recesso entre 1972 e 1976) em um instrumento organizado de negociação de setores da coletividade negra. Alcançando o registro como entidade de utilidade pública municipal e depois estadual (em 1961 e 1980 respectivamente), a Sociedade Recreativa Filhos de Gandhi tornou-se uma associação representativa na comunidade negra, que atua na troca de benefícios por apoio político. Assim, em 1983 deu-se a concessão da sede do Gandhi no Pelourinho (em regime de comodato por 20 anos) em meio a grande divulgação e cerimônia oficial sob o governo de João Durval/Antônio Carlos Magalhães.

Apadrinhado pelo ex-governador Antônio Carlos Magalhães, líder das forças políticas mais conservadoras no Estado, o Gandhi viu-se atrelado ao governo por ele tutelado, o que lhe valeu um lugar de destaque no espaço oficialmente adminstrado da cultura popular em Salvador nos últimos anos. Sistematicametne contratados pela BAHIATURSA (órgão oficial do turismo), os serviços do Gandhi

envolvendo símbolos étnicos são pagos como qualquer transação comercial. Mas há outras recompensas: por um lado um certo reconhecimento social da coletividade negra e, por outro, a obtenção de benefícios adicionais (emprego, prestígio) para o grupo composto pela diretoria do afoxé e seus agregados.

O Gandhi: dissidências (?) e contraposições

Apesar da cooptação, o Afoxé Filhos de Gandhi mantém não só uma posição de prestígio popular nas aparições públicas — como modelo de ordem no caos carnavalesco —, como a legitimidade de um representante das aspirações da comunidade negra em Salvador. Entretanto, recusa-se a estabelecer qualquer vínculo com os recentes movimentos de negritude, mantendo-se fiel à sua estratégia de ocupação do espaço sócio-cultural com um posicionamento ideológico deliberadamente ambíguo. Manejando um discurso estereotipado, os líderes do Gandhi não o identificam como um bloco negro e condenam enfaticamente o "racismo às avessas" da militância negra jovem. Segundo Antônio do Caixão, ex-diretor do afoxé, "o Gandhi não é nem nunca foi um bloco negro, é um bloco hindu ... Tem que acabar com isso de 'comunidade negra', é tudo gente, tudo igual. Tem que fazer valer o direito de todos.[14] Na declaração de um dos seus fundadores, se percebe a tentativa de encobrimento simbólico de tudo o que poderia identificar o afoxé como um grupo com interesses étnicos específicos: "A mensagem do Filhos de Gandhi é de paz e amor, a começar pelo branco do vestuário. O povo se sente emocionado ao ver-nos passar. O Filhos de Gandhi é a grande mancha branca no asfalto negro da cidade. Emociona, é gente chorando. É uma honra para qualquer cidadão pertencer ao Gandhi. É como um vírus que entra pelo corpo".[15] Exorcizando o conflito racial e de classes, tal discurso ilustra o perene anseio de integração social dos membros mais velhos e sofridos da comunidade negra, que temem no confronto direto a perda das poucas conquistas efetuadas.

O desafio de outro antigo membro do Gandhi sugere um possível (e lamentável) resultado da instrumentalização do afoxé pelo

(14) Depoimento de Antônio do Caixão, em dezembro de 1986.

(15) Sr. Arivaldo Fagundes Pereira, "Carequinha", entrevistado em junho 1986.

Estado: "O Filhos de Gandhi é do público. Não existe o carnaval baiano sem o Gandhi, o governo sabe disso. O Gandhi traz muito dinheiro para a Bahia, por isso o governo está com o Gandhi; e se o Gandhi não estiver com o governo está perdido. O Gandhi era nosso, agora é do governo e por isso tem que receber todo apoio".[16] Há quem lamente a condição de instrumento político do governo a que chegou o Filhos de Gandhi, apontando que o afoxé "é o maior que qualquer governo" (Zulu), estando inclusive acima das reciclagens do poder na Bahia. Mas embora o atrelamento do Gandhi aos poderes públicos tenha contribuído para o surgimento de dissidências no afoxé, estas não parecem repercutir na sua organização interna ou na sua imagem junto ao público. Contando com um trunfo de ordem político-cultural, o Gandhi teve o seu lugar reconhecido pelos meios de comunicação nacionais e até internacionais, o que constitui uma vitória significativa para a coletividade negra.

Ao lado do Gandhi, apenas uma entidade cultural negra da nova geração obteve comparável projeção nacional: o Ilê Aiyê. Como bloco afro, tendo por madrinha uma mãe-de-santo, o Ilê promoveu uma renovação na participação negra jovem no carnaval de Salvador, inaugurando o movimento de negritude baiano na década de 70. A postura de orgulho racial correspondia à atuação do movimento negro em âmbito nacional, sendo talvez a forma predominante de sua expressão local. Outros blocos *afro* propõem uma atuação na área educacional e comunitária, esboçando uma política cultural para a cidade que ultrapasse os limites da exploração dos valores culturais negros vinculada à indústria do turismo.[17]

A ofensiva das representações negras não tradicionais ocorreu em meio a uma nova disposição político-cultural e ideológica da juventude negra em Salvador. A repercussão de movimentos negros do exterior no Brasil, a independência dos países africanos e o ainda incipiente intercâmbio cultural entre a África e o Brasil vêm motivando a pesquisa das raízes culturais por parte de pessoas e grupos da comunidade negra. Um certo "internacionalismo negro" está presente, ao lado do debate da situação social do negro no Brasil, do

(16) Sr. Hermes Agostinho dos Santos, ex-presidente do Gandhi por três vezes, entrevistado em novembro 1986.

(17) O exemplo mais recente deste tipo de atuação é o Grupo Cultural Olodum, do Pelourinho.

investimento em candidaturas negras progressistas e do esforço por ocupar postos de decisão junto ao governo.

É possível, portanto, identificar no cenário cultural afro-baiano uma nova tendência cuja estratégia de participação social se afasta ideológica e politicamente daquela empregada pelas casas de candomblé e que inspirou a atuação de afoxés como o Filhos de Gandhi. A nova forma de negociação iniciada com os grupos negros mais recentes, quer na política partidária, quer no âmbito cultural, tem o perfil de um projeto social mais amplo para a comunidade negra como um todo. A formação de quadros políticos a partir de associações culturais tem se revelado uma forma orgânica de trabalho, através da qual as reivindicações, aspirações e disposições de melhorar a vida dos negros são verbalizadas e sugerem um projeto político de mudança.

Com ou sem o "Axé do Afoxé Filhos de Gandhi", talvez o compromisso social das novas lideranças negras impulsione mudanças na situação da população negra da Bahia. Não se pode deixar de reconhecer o papel fundamental desempenhado pelas entidades tradicionais, como o Filhos de Gandhi, na preservação da identidade negra. Sua estratégia de luta levou-as muitas vezes a lançar mão de um discurso aparentemente conformista, mas útil à sobrevivência cultural da coletividade e ao avanço material de membros individuais. Evitando o enfrentamento direto, através dessas entidades a comunidade se fazia presente e ganhava espaços na sociedade baiana.

Em *A Verdade Seduzida*, Muniz Sodré definiu com clareza um estilo de atuação que nos remete diretamente a essas entidades: "A originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambigüidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas".[18] Cooptação e resistência cultural: dentro dessa dupla estrutura ocorrem os movimentos oscilantes do Afoxé Filhos de Gandhi. Vale registrar aqui o sereno prognóstico de "Zulu" acerca do Gandhi, do qual é membro há dez anos. Segundo ele, vai haver no futuro um corte ideológico no Gandhi, com a participação ativa da ala jovem, é só uma questão de tempo. "Daqui a alguns anos nós ocuparemos a diretoria, mas até lá é preciso apren-

(18) Muniz Sodré, *A Verdade Seduzida*, p. 133.

der o iorubá. É a linguagem do segredo, e o Gandhi também opera com ele.'' Mesmo quem fala a linguagem moderna da atuação política não dispensa a linguagem tradicional da afirmação étnica. O segredo do sucesso do Gandhi talvez possa ser encontrado na sua habilidade em falar essa última linguagem.

História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia

Jônatas C. da Silva

Eu sei:
"— havia uma faca
atravessando os olhos gordos em esperanças
havia um ferro em brasa
tostando as costas
retendo as lutas
havia mordaças pesadas
esparadrapando as ordens das palavras"

Eu sei:
Surgiu um grito na multidão
um estalo seco de revolta

Surgiu outro
outro
e
outros
aos poucos, amotinamos exigências
querendo o resgate
sobre nossa forçada
miséria secular.

"MNU", de Mírian Alves [1]

(1) O poema "MNU", de Miriam Alves, foi publicado em *Cadernos Negros*, nº 9, 1986, do Grupo QUILOMBHOJE, São Paulo.

A primavera de maio do movimento negro brasileiro recente aconteceu dez anos depois da primavera de Praga e do maio de 1968 dos estudantes franceses. Aconteceu precisamente em 1978, quando: 1) o poeta negro Cuti (Luiz Silva) publica *Poemas da carapinha*, retomando o processo evolutivo da literatura de temática negra que Solano Trindade nos legou; 2) em São Paulo jovens escritores negros lançam o primeiro número dos *Cadernos Negros*; 3) ainda em São Paulo, em 18 de junho, era criado o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, primeiro movimento negro de caráter nacional depois da Frente Negra Brasileira, na década de 30.[2]

No princípio ainda era a violência

O Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, que mais tarde ficaria sendo apenas Movimento Negro Unificado — MNU — foi criado como reação à discriminação do Clube Tietê de São Paulo a quatro atletas negros e, também, à morte de Robson Silveira da Luz, negro, operário. Esses foram os motivos decisivos para a mobilização e reagrupamento, ao nível político, de entidades negras e pessoas de diversos matizes: CECAN — Centro de Cultura e Arte Negra; Associação Cultural Brasil Jovem; Grupo Afro-Latino-América; Blacks, representantes de equipes de bailes, artistas, estudantes, esportistas. A 18 de junho de 1978 funda-se oficialmente o MNUCDR com militantes do Rio de Janeiro e São Paulo. Sua primeira atividade pública aconteceu no dia 7 de julho de 1978: um ato público, em frente às escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, com o objetivo de protestar contra os atos de violência acima citados, e foi também uma forma de colocar o movimento e sua proposta na rua. A carta-aberta lançada à população anunciava importantes posições do movimento social brasileiro, em 1978:

> Hoje estamos nas ruas numa campanha de denúncia! Campanha contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra. Hoje

(2) Clóvis Moura, em *Brasil: Raízes do Protesto Negro*, São Paulo, Global, 1983, faz um pequeno histórico da Frente Negra Brasileira.

> é um dia histórico. Um novo dia começa a surgir para o negro! Estamos saindo das salas de reuniões, das salas de conferências e estamos indo para as ruas. Um novo passo foi dado contra o racismo.[3]

A carta-aberta foi lida por mais de 500 pessoas, segundo notícias da imprensa. Se considerarmos o estado de vigilância e de medo que ainda imperava em 1978 no Brasil, pode-se dizer que foi um grande ato, principalmente em se considerando a excepcionalidade do seu caráter para a época: uma concentração de protesto de negros contra o racismo num país em que os ditadores militares propagandeavam a existência de democracia racial. Assinale-se também neste ato público de 7 de julho de 1978 o nascer do embrião de um movimento negro ao nível nacional. Além dos militantes do Rio de Janeiro, que trabalharam na produção do ato, se fizeram representar, através de moções de apoio, diversos estados do país, como Bahia, Pernambuco, Pará, Rio Grande do Sul e outros.

Mas o apoio e solidariedade mais representativos à criação de um movimento negro ao nível nacional viria, sem dúvida, dos detentos de São Paulo. Se o Movimento Negro Unificado nascia como reação a atos de violência, inclusive com morte, a voz daqueles detentos, negros em sua maioria e que conviviam cotidianamente com a violência institucionalizada do Estado brasileiro, deveria ser ouvida:

> Do fundo do grotão, do exílio, levamos nosso sussurro a agigantar o brado de luta e liberdade dado pelo MNUCDR. Nós presidiários brasileiros contamos com nosso grupo unificado contra a discriminação racial. E aqui estamos no lodo do submundo mas dispostos a dar nossos corpos e mentes para a ação da luta, denunciar também a discriminação dentro do sistema judiciário. Aqui, no maior presídio da América do Sul.[4]

A carta do Grupo Afro-Brasileiro Netos de Zumbi — assim se denominavam os presidiários que escreveram aos organizadores do ato de 7 de julho de 1978 — terminava com uma indagação sobre os direitos humanos que lhes foram alienados e dos quais tanto já se

(3) A Carta Aberta à população lançada pelo Movimento Negro Unficado no dia do Ato Público, a 7 de julho de 1978, foi publicada em Lélia Gonzales e Carlos Hasembalg, *Lugar de Negro*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

(4) Jornal *Versus*, 1978.

falava na época em relação a certos grupos perseguidos da sociedade brasileira, notadamente os presos políticos. Observe-se aqui, também, o nível de consciência negra dos detentos, que repeliam qualquer tipo de paternalismo por parte de quem sempre os oprimiu:

> Também tem o seguinte. Se (direito humano) for algo do qual dependemos da sociedade branca para nos conscientizar, algo que se consiga com docilidade de servos, não apresente!... Já estamos fartos de palavras, demagogias, por isto somos um grupo, por isto gritamos sem cessar. Somos negros, somos NETOS DE ZUMBI.
>
> (E vovô ficaria triste, se nos entregássemos sem lutar...).

A movimentação dos negros em 1978 para conquistar a sua condição de sujeito na história brasileira se dava também em outros estados do país. Veremos como aconteciam, na Bahia, as discussões em torno da criação de um movimento negro ao nível nacional.

O movimento negro na Bahia

A movimentação dos negros baianos em época mais recente e, claro, com características e reivindicações novas e atualizadas, tem como seu ponto de partida a criação, em 1974, do Bloco Afro Ilê Aiyê, no Curuzu, no mais populoso bairro de Salvador: a Liberdade. Para Vovô, como é mais conhecido Antonio Carlos dos Santos, presidente do Ilê Aiyê, quando da criação da entidade não havia ainda, por parte dos fundadores, uma consciência da força que o bloco representaria para a negrada. Existiram dificuldades no início. Os negros não assumiam sua condição racial e havia o medo de serem tachados de comunistas. Esse medo, como veremos mais tarde noutro depoimento, era generalizado no meio da liderança negra da época. O Brasil, em 1974, vivia num clima de terror extremado, e qualquer manifestação cultural ou política que fosse diferente e viesse de encontro a padrões estabelecidos da ordem vigente, era cuidadosamente vigiada e durametne reprimida. Portanto, devemos entender o medo dos primeiros militantes como manifestações da falta de garantia individual/social reinante na época e produzida por órgãos de segurança que acusavam ou denominavam qualquer atitude política de oposição como sendo "coisa de comunistas". A partir desta perspectiva podemos inferir que os negros que se reuniam para

brincar/fazer o carnaval no Ilê Aiyê tinham consciência de que também estavam fazendo política, além de cultura.

Em seu depoimento, Vovô faz outra referência às dificuldades iniciais do bloco, "o cerco de alguns setores brancos da sociedade". Não faltaram reprovações e ameaças — tanto policiais como da parte da imprensa mais reacionária. A nota do jornal *A Tarde*, de 12 de fevereiro de 1975, daquela não tão longínqua Quarta-feira de Cinzas, exemplifica essa atitude:

BLOCO RACISTA, NOTA DESTOANTE

> Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: "Mundo Negro", "Black Power", "Negro para Você", etc., o bloco Ilê Aiyê, apelidado de "Bloco do Racismo", proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte-americana, revelando uma enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do "Ilê Aiyê" — todos de cor — chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que os observavam do palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do "Ilê" voltem de outra maneira no próximo ano, e usem em outra forma a natural liberação do instinto característica do Carnaval.
>
> Não temos felizmente problema racial. Esta é uma das grandes felicidades do povo brasileiro. A harmonia que reina entre as parcelas provenientes das diferentes etnias, constitui, está claro, um dos motivos de inconformidade dos agentes de irritação que bem gostariam de somar aos propósitos da luta de classes o espetáculo da luta de raças. Mas, isto no Brasil, eles não conseguem. E sempre que poêm o rabo de fora denunciam a origem ideológica a que estão ligados. É muito difícil que aconteça diferentemente com estes mocinhos do "Ilê Aiyê".

Esse jornal expressa bem a identificação que se fazia na época entre militantes negros e comunistas. Para *A Tarde* a Bahia era o paraíso da democracia racial que passava a ser ameaçado por vermelhos disfarçados de pretos.

Se a imprensa reagiu assim à criação do primeiro bloco afro-baiano — com propostas de cunho nitidamente político-cultural, tendo como objetivo a afirmação do negro e sua cultura — como se comportaram outros setores brancos, dominantes?

O atual presidente da entidade, Vovô — o primeiro foi Apolônio de Jesus Filho, Popó —, diz que certos setores brancos, assim

que perceberam que não podiam "destruir" a entidade, mudaram de tática: começaram a se integrar, a querer colaborar com o bloco. Vovô tem uma percepção muito nítida de como deve se dar a contribuição do branco a entidades negras. Ele faz questão de citar a contribuição que Radovan B. Javice, um belga naturalizado francês, deu no início do Ilê Aiyê. Foi Radovan quem forneceu informação e material de leitura sobre cultura africana "sem nenhum interesse em cima do trabalho". Contribuiu também na escolha do nome: "tinha um bom dicionário iorubá". Na opinião de Vovô, foram muito importantes sua orientação em relação à bateria e suas observações para que o bloco valorizasse os batuqueiros. Vovô não cita outros nomes, do setor branco, que tenham contribuído com a entidade. Afirma textualmente que "no Ilê temos restrições, não estamos preparados ainda. Entidades (negras) na Bahia que branco entrou foram a pique. As entidades negras têm condições de se manter sem o branco ficar metendo o dedo. Aqui no Ilê a gente ouve o branco mas ele não decide nada. As boas sugestões são assimiladas. Coisa de negro tem de ser dirigida por nós mesmos". Vovô também ressalta que tem havido muita troca entre o Ilê Aiyê e o setor branco. O exemplo mais recente, e conhecido, foi a edição de um LP em 1984, em comemoração aos dez anos de fundação do bloco, quando o Ilê Aiyê teve como tema o país Angola. A edição do disco foi patrocinada pelo poderoso grupo Odebrecht. Esse tipo de troca, diz o presidente da entidade, existe e o bloco nada fica a dever ao branco, já que ambas as partes envolvidas no intercâmbio são beneficiadas. O bloco porque produz o disco, o grupo econômico porque tem seu patrocínio reconhecido.

Em sua primeira apresentação no carnaval de 74, o Ilê Aiyê apresentou sua identidade na música "Que Bloco é Esse", de Paulinho Camafeu:

Que bloco é esse
Eu quero saber
É o mundo negro
Que viemos mostrar pra você

Somos crioulos doidos
Somos bem legal
Temos cabelo duro
Somos black pau

Branco se você soubesse
O valor que preto tem
Tu tomava banho de piche
Ficava preto também
Eu não te ensino minha
malandragem
Nem tão pouco minha filosofia

Quem dá luz a cego
É bengala branca e
Santa Luzia

O Ilê Aiyê surgiria como expressão dos anseios de grupos de negros em busca de auto-afirmação cultural. Por auto-afirmação cultural entenda-se: os negros têm uma história baseada em sua herança africana e querem fazer com que esta história seja resgatada, expandida e assumida, ao menos pela Bahia, o estado de maior contigente negro do país. Este fato, por si só, é essencialmente político, e por que não dizer revolucionário, na medida em que o ano em que se desenrolavam estes fatos era 1974, o ano 10º da ditadura militar, e também porque essa proclamação de auto-afirmação cultural negra se dava no paraíso da "democracia racial" brasileira dos setores e intelectuais atrasados, beneficiários e coniventes com o racismo do país. A consolidação da proposta político-cultural do Ilê Aiyê se daria, segundo Vovô, no terceiro ano da entidade. No carnaval de 1977 o número de associados foi de, aproximadamente, entre 800 e 1000, o que era um sinal inequívoco de consolidação e de que os negros baianos tinham dito sim ao Ilê.

O surgimento do Ilê Aiyê, em 1974, propiciou todo um clima para a afirmação do movimento negro na Bahia. O diretor de teatro Godi, que na época, com o Grupo Palmares Iñaron, realizava trabalhos voltados para a temática negra, afirma que a efervescência de 1978 (quando se criou o Movimento Negro Unificado) foi resultado da movimentação cultural já em curso na primeira metade dos anos 70. Havia em Salvador, segundo ele, grupos culturais preocupados com a questão política do negro. Aliado ao trabalho político-cultural que blocos como o Ilê Aiyê realizavam — trabalho este voltado para questões como identidade cultural, divulgação e revelação de compositores e cantores, formação de instrumentistas e outras — existiam, diz Godi, entidades como o Malê Cultura e Arte Negra, o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, o Grupo de Teatro Palmares Iñaron e

pessoas independentes que estavam "levando a questão do negro para outro caminho". Quer dizer, já começava a se delinear na mente das pessoas a necessidade de se organizar um movimento negro político, reinvidicativo e de oposição na Bahia, o "paraíso da democracia racial". A efervescência cultural e política era tamanha, que até o setor oficial foi pressionado a patrocinar eventos do movimento negro na época. Godi lembra, especialmente, o debate promovido pela Secretaria Municipal com a professora e militante negra Lélia Gonzales. Segundo ele, as pessoas, a partir daquele debate, se preocuparam em criar uma entidade de cunho mais político, que não se prendesse apenas à questão cultural. Pensava-se em criar "alguma coisa perto de uma organização político-social para pensar a questão do negro nesta medida".

No mesmo período em que os negros em Salvador estão "em movimento", acontecem em São Paulo casos de violência policial. Casos do nosso dia-a-dia, afirma Godi. "Só que, naquele momento, as pessoas estavam pensando acerca daqueles fatos. E pensando em como trabalhar em cima disso."

Se em São Paulo os negros partiram diretamente para uma linguagem e manifestações essencialmente políticas, com concentração em praça pública, distribuição de panfletos e outras, em Salvador se priorizaram as manifestações culturais para se chegar ao político. O próprio Godi observa que "o que moveu, inclusive, o movimento negro na Bahia, naquela época de 1978, foram as atividades culturais. Tinha muita gente 'de cultura' no movimento negro: o pessoal do Ilê ia, dançarinos, artistas plásticos e outros. Tinha também um grupo de mulheres já muito forte, que colocava suas questões de maneira clara e evidente". A coexistência de diversos grupos e tendências no movimento negro da Bahia — o cultural, o político, o das mulheres —, que em princípio poderia ter sido muito rica em trocas de experiências, não foi tão tranqüila, nem tampouco produtiva. Vamos refletir um pouco sobre essa questão, verificando, entre outros assuntos, a perspectiva de militância desses grupos de 1978 que formavam o embrião da futura seção do Movimento Negro Unificado na Bahia. Vamos avaliar, inicialmente, quem seriam as pessoas que faziam parte dos grupos de militância, que atividades político-profissionais exerciam em Salvador na época.

A professora e atriz Arani Santana, remanescente da fase inaugural do MNU, diz que um contigente muito grande de artistas,

de pessoal da área de educação, bancários, estudantes, universitários, compunha o grupo Nego. Era um grupo mais ou menos privilegiado naquele momento, observa ela. Privilegiado por ser formado de pessoas escolarizadas, empregadas, que tinham uma ocupação, uma profissão: "O comum no grupo era que todos já tinham esta preocupação (do racismo) na cabeça. Já passaram por este processo de discriminação na universidade, no trabalho e até mesmo no teatro, que era o meu grupo, de Godi, de Kal e de Lia. Nós sentíamos esse tipo de discriminação muito forte por ser a Bahia um estado eminentemente negro, no entanto o teatro concentrava poucas pessoas de cor. E essas pessoas eram alijadas do processo didático de montagem. E isso nos unia muito". Arani Santana ressalta ainda que dentro da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia, antes do MNU, em 1976, o grupinho de negros já andava muito junto. Porque nunca tinha peça para eles trabalharem. Montava-se muito Gogol, Brecht e outros, e não tinham, não cabiam papéis para atores negros. Textualmente ela afirma: "Aquela coisa fervia dentro da gente e nós não sabíamos como denunciar nem o que fazer. Caímos na ala de artistas marginais e fomos fazer Teatro de Bonecos, que é teatro popular, tem origem no Nordeste, teatro mambembe. E por aí fomos".

Fazendo uma análise do movimento negro fora de sua área profissional, Arani Santana diz que o grupo do movimento era tão grande como eram grandes as divergências. A única coisa que unia o grupo era o fato de todos estarem sendo discriminados na vida cotidiana. "Isso nos dava uma força muito grande, mas a gente não tinha nada pra começar a não ser algumas informações panfletárias. Só depois que os livros foram chegando." Arani Santana também aponta como um fator importante para a desunião do grupo o medo da repressão política da época: "Na verdade, a gente estava com muito medo da coisa que nós estávamos fazendo. Porque naquele momento éramos pessoas privilegiadas e um grupo muito corajoso para fazer um movimento para se reunir naquele 'Cemitério de Sucupira',[5] visado e infiltrado de muitos agentes policiais. Houve prisão naquela época, a coisa engrossou".

(5) Cemitério de Sucupira foi o nome dado pelo povo de Salvador a um jardim suspenso construído na Praça Municipal de Salvador, em 1971, desfigurando-a totalmente. Esse nome fazia alusão à série de TV "O Bem Amado".

O segundo fator de divergência do grupo, apontado por Arani Santana, foi a questão da cor da pele. Os negros pardos eram discriminados. Eram chamados de "negros de contrabando", "negros mentirosos". Arani Santana diz que os negros bem escuros não sabiam explicar, mas rejeitavam terrivelmente os negros de pele clara porque achavam que aquelas pessoas passavam por brancas. Era só assumir o padrão. E as pessoas, geralmente, tinham o cabelo alisado, conclui.

O último fator de discordância no grupo foi a questão das mulheres, que Godi anteriormente apontou no seu depoimento. Arani Santana diz que as mulheres se sentiam alijadas, à margem do movimento. Havia, dentro do movimento, uma divisão sexual do trabalho que refletia atitudes preconceituosas. Os homens achavam que trabalho *mesmo* era panfletagem nas ruas e nos ensaios de blocos. As mulheres, que até chegaram a fundar a Frente Negra Feminina, apresentaram, na época, uma proposta concreta de atuação na área de educação para alfabetizar adultos pelo método Paulo Freire (não devemos esquecer que havia muitas professoras no grupo) e a proposta não recebeu a devida atenção do coletivo predominantemente masculino. Mesmo assim o grupo de mulheres atuou durante seis meses no bairro da Fazenda Grande do Retiro com um trabalho que teve boa repercussão e bastante efeito, na opinião de Arani Santana. Ainda hoje, ela tece críticas severas à atitude dos homens do movimento de então pela negação do trabalho das mulheres: "Nós tínhamos consciência do que éramos capazes. Que era através da educação que poderíamos fazer alguma coisa devido à nossa experiência anterior, profissional. Nessa época nós tínhamos mais visão do que eles. Eles estavam na base do imediatismo. Tanto que dali saiu cada um pro seu lado. Criaram outros grupos. Os homens não seguraram muito. Foram poucos".

Em outro depoimento onde fomos buscar dados que esclarecessem a razão dos conflitos entre os diversos grupos que deram início ao MNU na Bahia, vamos destacar e observar linhas e perspectivas políticas diversas de atuação na comunidade.

Luiz Alberto, operário da PETROBRÁS e militante do MNU desde a sua fundação na Bahia e candidato pelo PT a deputado federal em 1986, consegue definir politicamente três setores que atuavam no movimento da época. Vejamo-los separadamente.

O primeiro desses setores do Movimento Negro Unificado em 1978 tinha, na opinião de Luiz Alberto, uma perspectiva individual,

de ascensão, de garantir este direito via protesto, mas dentro da ordem estabelecida. Este setor logo abandonou a luta diante da conjuntura da "falada" abertura democrática da época, quando os movimentos sociais tiveram a oportunidade de se posicionar mais firmemente contra situações sociais injustas.

O segundo setor no MNU apresentava uma visão socialista, mas não se preocupava em ir às bases. Possuía uma visão vanguardista; na análise de Luiz Alberto: "Este grupo não teve futuro. Caiu no oportunismo se aliando com setores atrasados do movimento, e hoje temos a história dele aí, está na periferia do poder, pegando as migalhas e atrasando todo o processo do movimento negro".

O terceiro e último setor que compunha o MNU em seu início seria o grupo que "apontava para um trabalho com as bases". Luiz Alberto afirma que foi o setor que deu mais frutos no movimento. O resultado desse trabalho com as bases leva-o a concluir que, se hoje "não temos, ainda, um movimento negro organizado de massa, temos em contrapartida um movimento com resultado de massa. Isso significa que hoje, quando este setor do movimento propõe o 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra, esta reivindicação é referendada no Brasil inteiro e em todas as instâncias sociais e políticas". Para Luiz Alberto, as atitudes assumidas, na conjuntura de 1978, por este setor do MNU, até hoje estão sendo entendidas e incorporadas por segmentos democráticos do país. Nesses quase dez anos da criação do MNU, um passo importante foi dado no combate ao racismo brasileiro: a discussão da questão racial passou para outros setores da sociedade, finaliza o militante.

Na fase inaugural do MNU da Bahia, em 1978, a contribuição dos grupos culturais e políticos foi muito importante, embora também muito conflituosa. No depoimento de Godi, que atuava com o seu grupo de teatro Palmares Iñaron, observamos uma indicação de uma linha de conflito entre militantes desses dois setores. Retomemos essa discussão à luz do depoimento de Luiz Alberto, um militante essencialmetne político.

Para Luiz Alberto, se o trabalho conjunto dos "culturalistas" e "políticos" não rendeu bons frutos para o Movimento Negro Unificado, a razão residiu nas incompreensões havidas de ambas as partes. Textualmente ele afirma: "O setor artístico não compreendeu a articulação que deve existir entre a cultura e a política e vice-versa. Na verdade ninguém na época entendia. Naquele mo-

mento se refletia um quadro de militância ainda muito débil, que não compreendia as reais dimensões de sua luta. Esta debilidade também se refletia teoricamente, na medida em que os militantes tentavam fazer uma prática apenas do que acontecia à volta dele, viam uma realidade muito aparente e não aprofundavam questões como esta: a da inter-relação da cultura com a política. O papel da cultura dentro da luta política não era compreendido. E o papel da contestação política mais pura também não era compreendido pelo setor artístico".

Esta total falta de compreensão dos papéis que representavam para o movimento negro tanto a cultura como a política teria resultado num fosso muito grande entre os setores envolvidos naquele processo. Não houve condições de discutir a questão de forma efetiva no movimento, diz Luiz Alberto. Para ele a conseqüência maior da não discussão disso naquele tempo é uma terrível divisão dentro do movimento negro hoje, na Bahia. Mas Luiz Alberto acha que ainda é possível superar os conflitos entre culturalistas e políticos no movimento: "É preciso estabelecer uma discussão para que possamos caminhar e também discutir o papel que o setor cultural tem e vai ter, evidentemente, dentro da luta do movimento negro no Brasil", conclui.

Os depoimentos que analisamos aqui sobre o surgimento do Movimento Negro na Bahia estão, em parte, registrados em atas do *Grupo NEGO — Estudos sobre a problemática do Negro Brasileiro*. Foi a partir deste grupo, que se reunia no cemitério de Sucupira, que se formou o quadro inicial do MNU/Bahia. O Grupo NEGO mantinha contatos com o movimento negro nacional e procurava se articular com a luta contra o racismo que se esboçava, em 1978, no Brasil. A ata nº 9 do grupo, de 5 de julho de 1978, faz referência ao 1º ato público, do MNU em São Paulo, que seria a 7 de julho daquele ano: "Foi lido inicialmente um documento a ser enviado para o Ato Público, por Lino, o qual apresenta a manifestação pública contra o racismo, apresentando como condições de igualdade do negro, marcando desta forma o repúdio existente entre os negros. Após a leitura Gilberto Roque apresenta um documento que servirá como incentivo ao ato público, o qual apresenta o racismo na Bahia que é caracterizado como a violação dos direitos humanos, onde o negro é tratado com humilhações, vítima que foi massacrado. O documento será levado a São Paulo, assinado por vários grupos e será divulgado pela imprensa baiana".

As atas iniciais do Grupo Nego não registram exatamente em que data o grupo passou a denominar-se Movimento Negro Unificado. A análise dessas atas será parte de um trabalho que num futuro breve desenvolveremos.

Nossa intenção, ao trazer à baila depoimentos de alguns militantes negros baianos, foi a de traçar um perfil do movimento negro na década de 70, na perspectiva de analisar o surgimento do MNU na Bahia. Podemos encerrar esta abordagem preliminar do assunto observando que os militantes negros de Salvador fizeram um esforço muito grande para superar o medo, a desinformação, a falta de habilidade e de estratégias políticas, o mito da democracia racial e outros fatores que precisam ser superados para se criar um movimento negro no Brasil.[6] Não temos dúvida de que foi da discussão político-cultural que se travou nos inícios dos anos 70 que saíram os quadros do MNU da Bahia. Se durante o processo houve dissensões e conflitos irreversíveis, isso fica por conta da paixão e dos fatores citados acima, que dificultariam a organização de um movimento negro ao nível nacional. Entretanto, da luta do negro na Bahia, se consolidou uma seção do MNU, entidade de caráter nacional que possui seções também nos estados de São Paulo, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco, Distrito Federal e Goiás, e cujo objetivo básico é: "Defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através de: maiores oportunidades de emprego; melhor assistência à saúde, à educação e à habitação; reavaliação do papel do negro na História do Brasil; valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção, extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos; e liberdade de organização e de expressão do povo negro".[7]

(6) Emília Viotti da Costa, em *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*, cap. 7, São Paulo, Grijalbo, 1977, discute as dificuldades de se criar no país um movimento negro de caráter nacional.

(7) Eses itens reivindicativos pertencem à *Carta de Princípios* do MNU, cujo texto compelto se encontra no Anexo.

ANEXO

CARTA DE PRINCÍPIOS DO MNU

Nós, membros da população negra brasileira — entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça —, reunidos em Assembléia Nacional, CONVENCIDOS da existência de:

— discriminação racial
— marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro
— péssimas condições de vida
— desemprego
— subemprego
— discriminação na admissão em empregos e perseguição racial no trabalho
— condições subhumanas de vida dos presidiários
— permanente repressão, perseguição e violência policial
— exploração sexual, econômica e social da mulher negra
— abandono e mal tratamento dos menores, negros em sua maioria
— colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura
— mito da democracia racial

RESOLVEMOS juntar nossas forças e lutar por:

— defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de:
— maiores oportunidades de emprego
— melhor assistência à saúde, à educação e à habitação
— reavaliação do papel do negro na história do Brasil
— valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção
— extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos
— liberdade de organização e de expressão do povo negro

E CONSIDERANDO ENFIM QUE:

— nossa luta de libertação deve ser somente dirigida por nós
— queremos uma *nova* sociedade onde *todos* realmente participem
— como não estamos isolados do restante da sociedade brasileira

NOS SOLIDARIZAMOS:

a) com toda e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais;

b) com a luta internacional contra o racismo.

POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL!
PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO!

Praça da Capelinha, 14
40240 — Salvador — Bahia — Brasil

Jônatas Conceição da Silva

Pecados no "paraíso racial": o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980*

Luiza Bairros

O objetivo deste trabalho é apontar para a persistência das desigualdades raciais na participação de brancos e negros na força de trabalho, aspecto até então pouco explorado nos estudos sobre o negro baiano. As análises são baseadas em informações do Censo Demográfico de 1950 e de tabulações especiais do Censo de 1980.

Espero que a divulgação destas informações contribua para realçar uma realidade pouco estudada, apesar da flagrante opressão a que estão submetidas amplas parcelas da população baiana, negra em sua maioria. E que também sirva como denúncia incontestável da insidiosa discriminação racial que atravessa a história da constituição do capitalismo no Brasil, particularmente na Bahia.

Como se dá, no "berço da democracia racial", a participação dos ditos "fazedores de cultura" no mundo do trabalho? Os resultados da pesquisa que aqui exponho representam o primeiro esforço no sentido de responder a essa questão.

(*) Este estudo se beneficiou de uma bolsa de pesquisa da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, ABEP.

Breve caracterização da economia baiana

A atividade produtiva na Bahia tem sido marcada por períodos de crescimento e estagnação desde a época colonial, quando, baseada no trabalho escravo, a produção de açúcar representou a atividade econômica principal. E embora passasse a sofrer a concorrência das Antilhas, não há dúvida de que possibilitou aos senhores de engenho dispor de uma massa de recursos que, mais tarde, permitiu o desenvolvimento de outras atividades. "Nos meados do século XIX Salvador e o Recôncavo contam com uma multitude de engenhos de açúcar e rapadura, engenhos de aguardente, fábricas de tecidos, fábricas de selas e arreios, fábricas de velas, de beneficiamento de produtos alimentícios, de charutos, bancos e uma companhia de seguros (...). É um mercado de produção, de exportação e de importação. Disputando com o Rio de Janeiro o primeiro lugar como porto, mercado de escravos e praça de comércio."[1]

Entretanto, quando diminui a procura pelo açúcar no mercado internacional, também se desestruturam as demais atividades, todas elas baseadas no excedente gerado pela exportação desse produto. A queda no consumo de manufaturados voltados para o mercado interno é particularmente aguda no ramo de tecidos. Desde o início, sua fabricação visava atender, principalmente, as necessidades do trabalhador escravo,[2] e, diante de uma situação econômica adversa, os senhores de escravos tendiam a diminuir ao máximo os gastos com a subsistência da mão-de-obra.

Na última metade do século XIX o café se impõe como item principal da pauta de exportações do Brasil, deslocando para a região Centro-Sul o eixo econômico e aprofundando o enclausuramento das atividades produtivas nas demais regiões.

Assim, a economia baiana, até 1950, vai basear-se nas atividades remanescentes do início do século: a produção do tabaco, do cacau, as indústrias têxteis, de bebidas e produtos alimentares, cujos excedentes concentravam-se cada vez mais nas mãos dos herdeiros do fausto de períodos anteriores.

(1) Francisco de Oliveira, *O Elo Perdido: Classe e Identidade de Classe*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 26-27. Ver também, para maiores detalhes sobre a economia baiana no século XIX, Katia Mattoso, *Bahia: a Cidade de Salvador e seu Mercado no Século XIX*, São Paulo, HUCITEC, 1978.

(2) Francisco de Oliveira, *O Elo Perdido* ..., p. 28.

Na década de 50, a PETROBRÁS deu início às suas atividades na Bahia, provocando impacto direto na geração de emprego dentro e fora da atividade industrial. Este é um marco importante na redefinição dos rumos da economia baiana. Durante algum tempo a produção petrolífera permaneceu desarticulada dos demais ramos industriais, mesmo no decorrer da década de 60, em que o governo, através da concessão de incentivos fiscais, buscou promover a industrialização do Nordeste. Uma industrialização que desconhecia as atividades já desenvolvidas na região, estando mais voltada para a produção dos bens intermediários necessários ao desenvolvimento da indústria dos estados do Centro-Sul.[3] Esta tendência vai afirmar-se a partir dos anos 70, com a criação do Pólo Petroquímico de Camaçari, que se utiliza da matéria-prima produzida pela PETROBRÁS mas tem sua produção dirigida para indústrias localizadas fora da Bahia.

Mas as transformações não acontecem apenas na atividade industrial. A agricultura se redefine, passando a ser alvo de programas governamentais cuja ênfase recai sobre as culturas mais requeridas para a exportação, como o café e a soja, favorecendo sensivelmente a concentração da propriedade da terra e modificação as relações de produção no campo. Por sua vez, os serviços também sofrem grande expansão em conseqüência das mudanças ocorridas nos demais setores.

Os estudos que tratam da integração da Bahia, e de Salvador em particular, aos novos padrões de acumulação capitalista[4] indicam que as transformações na estrutura produtiva afetaram profundamente a vida do trabalhador baiano. A indústria que se instala beneficia-se do grande contingente de mão-de-obra que até então exercia ocupações por conta própria, como carroceiros, ferreiros, marceneiros, carregadores, alfaiates, vendedores de produtos alimentares a domicílio, etc. Do mesmo modo, ela também recorre a contingente de trabalhadores antes ocupados em atividades agrícolas ou industriais tradicionais desestabilizadas pela modernização. A mão-de-obra fartamente disponível no mercado favorece altos índices de exploração da força de trabalho, disposta a suprir as necessidades das empresas em troca de baixos salários.

(3) *Ibidem*, p. 50.

(4) Guaraci Souza e Vilmar Faria (orgs.), *Bahia de Todos os Pobres, São* Paulo, CEBRAP/Vozes, 1980.

É importante destacar que "tanto o progresso como a miséria são produtos de um mesmo processo, que consiste na penetração e na expansão do capitalismo num meio em que predominavam outros modos de produção",[5] e neste movimento de dupla face é preciso verificar como as transformações mais recentes na estrutura produtiva afetam os diversos grupos sociais. Levando em conta esta preocupação é que tomamos o período compreendido entre 1950 e 1980, que marca, na Bahia, diferentes momentos da divisão social do trabalho, onde elementos como raça, sexo e idade determinam condições específicas de participação. Nas seções seguintes vamos analisar as características da inserção diferenciada de trabalhadores negros e brancos na produção social.

Participação de negros e brancos nos setores da atividade econômica

Existe um grande vazio na produção de conhecimento sobre a situação sócio-econômica do negro baiano. Além dos estudos historiográficos, encontramos uma vasta lista de trabalhos que se ocupam de aspectos da cultura afro-baiana, especialmente o candomblé. Por um lado, isto evidencia a importância desta cultura enquanto elemento vivo e atuante na sociedade. Por outro, sugere, pelo menos em termos da produção do conhecimento, que o negro só tem existência, socialmente reconhecida, em termos da cultura popular. A culinária, a religião, os folguedos são os elementos sistematicamente lembrados para se falar do negro baiano.

Esses assuntos ganham dimensão de mero folclore quando apropriados pelo discurso oficial, particularmente aquele ligado à propaganda e ao turismo. É importante observar que a circunscrição do negro a essa esfera tem representado uma forma nem sempre sutil de discriminação. Determinados elementos da cultura popular são erigidos em símbolos válidos para o conjunto da sociedade; no entanto, não se reconhecem seus criadores fora desse contexto. Peter Fry faz sugestões importantes sobre a adoção de símbolos negros como marcas da cultura nacional. Para o autor isto era, e é, poli-

(5) Paul Singer, "A Economia Urbana de um Ponto de Vista Estrutural", *in* Souza e Faria (orgs.), *Bahia de Todos os Pobres*, *op. cit.*, p. 41.

ticamente conveniente para assegurar a dominação, mascarando-a sob outros nomes. Portanto, a troca aparentemente livre de traços culturais entre vários grupos étnicos é insuficiente para deduzir a natureza democrática da estrutura social. O fato de a sociedade usar a cultura negra em seu benefício oculta, entre outras violências, um estado de dominação e preconceito raciais.[6]

Os trabalhos, por nós conhecidos, que tentam esboçar um quadro sobre a situação sócio-econômica do negro na Bahia, datam de mais de 30 anos! O primeiro deles, escrito em 1937 por Donald Pierson, resulta de investigações sobre relações raciais. Segundo o autor, nem a raça nem a cor determinam o *status*, mas sim as características sociais relacionadas com a classe. Embora identificando desigualdades, conclui, contra as evidências por ele próprio apresentadas, pela existência de relações raciais democráticas com base, principalmente, na incidência de uniões inter-raciais facilitadoras da ascensão do negro e do mestiço.[7]

Em 1954 Thales Azevedo publica *As Elites de Cor*, onde são reforçadas as conclusões de Pierson. Reafirma a crença nas possibilidades de ascensão do negro, a partir do estudo de uma amostra de "indivíduos de cor" pertencentes a grupos sociais e profissionais de prestígio — associações científicas, clubes recreativos, profissionais liberais, professores, estudantes universitários. Os poucos que conseguiram furar a barreira dos preconceitos, provavelmente às custas de sua própria identidade étnica, servem de parâmetro para a população negra como um todo.[8] Em livro escrito posteriormente, o autor recoloca a questão em outras bases, reconhecendo que a "democracia racial" não garante condições efetivas de igualdade de oportunidades entre brancos e negros.[9]

De qualquer modo, esses autores falavam de relações raciais, mas hoje ainda permanece a pergunta: como se dá, no "berço da democracia racial", a inserção dos ditos "fazedores de cultura" na estrutura produtiva?

Acreditamos que um esforço no sentido de responder a esta questão assume especial significado para um estado como a Bahia,

(6) Peter Fry, *Pra Inglês Ver*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 52.

(7) Donald Pierson, *Brancos e Pretos na Bahia*, São Paulo, Nacional, 1945.

(8) Thales de Azevedo, *As Elites de Cor* (*Um Estudo de Ascensão Social*), São Paulo, Nacional, 1955.

(9) Thales de Azevedo, *Democracia Racial: Ideologia e Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1975.

onde os negros (pretos + pardos) participam com cerca de 78% na população total, segundo o Censo Demográfico de 1980.

Em 1950, 1 085 233 trabalhadores negros representavam 71,7% da força de trabalho, sendo maioria em quase todos os ramos de atividade.[10] Por sua vez, os trabalhadores brancos predominavam em quatro ramos da atividade econômica que se caracterizavam pela baixa incorporação de mão-de-obra. Uns porque eram incipientes — comércio de imóveis e valores mobiliários, crédito, seguro e capitalização, administração pública —, outros porque exigiam maior grau de especialização e escolaridade, como é o caso das profissões liberais e das atividades sociais que englobam, principalmente, trabalhadores ligados às áreas de saúde e educação. As altas taxas de analfabetismo, 84% entre os pretos e 76% entre os pardos, certamente inibem o acesso dos negros a estes ramos de atividades, ainda que, como veremos adiante, nem sempre vá existir uma relação direta entre escolarização e condições de inserção no mundo do trabalho.

Em 1980 a presença dos negros na força de trabalho mais do que duplica em números absolutos, quando 2 278 758 negros já constituíam 78% do total dos trabalhadores baianos. Neste momento não mais se verifica maioria de brancos em nenhum ramo de atividade. Entretanto, a tendência no sentido da ampliação da participação do negro deve ser analisada criticamente através das informações das Tabelas 1 e 2. A diminuição relativa de trabalhadores brancos nos ramos onde eram maioria em 1950 foi insuficiente para fazer com que, após três décadas, o trabalhador negro pudesse experimentar mudanças mais significativas. Ou seja, em 1980 os negros comparecem num percentual superior ao de sua participação na força de trabalho, basicamente nos mesmos ramos em que se encontravam trinta anos antes: agricultura, pecuária, silvicultura e atividades extrativas, atividades industriais e prestação de serviços. O

(10) Os censos demográficos de 1950 e 1980 classificam a população segundo a cor em brancos, pretos, pardos e amarelos. De acordo com a prática corrente em outros estudos, agregamos na condição de "negros" os pretos e os pardos, ainda que entre estes últimos também estejam os mestiços de índio e índios fora de aldeamentos. Entretanto, poderemos nos referir apenas aos pretos ou aos pardos quando for necessário indicar particularidades no interior da população negra. O censo de 1960 só incluiu o quesito para a montagem da população total, e o de 1970 eliminou o quesito. Também aproximamos o que os censos classificam como população economicamente ativa (PEA) ao conceito de força de trabalho, embora reconhecendo os limites desta aproximação.

Tabela 1
Composição racial dos setores e ramos de atividade
Bahia, 1950 e 1980 (%)

Setores e ramos	1950				1980			
	Brancos	*Negros*	*Amarelos**	*Total*	*Brancos*	*Negros*	*Amarelos*	*Total*
Participação média na FT	28,1	71,7	0,2	100	21,4	77,9	0,7	100
Comércio de imóveis, valores mobiliários, crédito, seguro e capitalização	76,9	22,8	0,3	100	44,6	54,4	1,0	100
Atividades sociais	54,2	45,5	0,3	100	34,9	64,3	0,8	100
Administração pública	50,8	48,9	0,3	100	29,7	69,6	0,7	100
Comércio de mercadorias	49,2	50,6	0,2	100	26,2	73,0	0,8	100
Transporte, comunicação e armazenagem	27,1	72,6	0,3	100	22,7	76,7	0,6	100
Agricultura, pecuária, silvicultura e atividades extrativas	26,9	72,9	0,2	100	20,1	79,2	0,7	100
Prestação de serviços	23,0	76,6	0,4	100	18,5	80,6	0,9	100
Atividades industriais	21,6	78,1	0,3	100	17,7	81,5	0,8	100

Fonte das tabelas 1 a 9: Censo Demográfico de 1950 e/ou Tabulações Especiais do Censo de 1980.
(*) Inclusive sem declaração de cor.

Tabela 2
Importância relativa dos setores e ramos de atividade nos grupos raciais (distribuição da força de trabalho por cor)
Bahia, 1950 e 1980 (%)

Setores e ramos	*1950*					*1980*				
	Brancos	*Pretos*	*Pardos*	*Total**	*Negros*	*Brancos*	*Pretos*	*Pardos*	*Total**	*Negros*
Agricultura, pecuária, silvicultura e atividades extrativas	69,9	71,6	75,3	73,0	74,2	47,0	47,0	51,7	50,1	50,9
Atividades industriais	6,2	9,8	8,3	8,0	8,7	13,5	19,4	16,7	16,3	17,1
Comércio de mercadorias	7,9	2,5	3,5	4,5	3,2	9,7	6,4	7,6	7,9	7,4
Prestação de serviços	6,9	11,5	7,8	8,4	9,0	10,8	17,4	12,0	12,5	12,9
Transportes, comunicação e armazenagem	2,5	2,9	2,6	2,6	2,6	3,4	2,9	3,2	3,2	3,2
Atividades sociais	2,5	0,7	0,9	1,3	0,8	8,4	3,3	4,4	5,1	4,2
Administração pública	2,9	0,8	1,2	1,6	1,1	4,1	2,4	2,7	2,9	2,6
Comércio de imóveis, valores mobiliários, crédito, seguro e capitalização	0,5	0,03	0,1	0,2	0,1	2,4	0,4	0,9	1,2	0,9
Profissões liberais	0,5	0,05	0,1	0,2	0,1	—	—	—	—	—
Atividades não compreendidas nos demais ramos	0,2	0,12	0,2	0,2	0,2	0,7	0,8	0,8	0,8	0,8

(*) Inclusive sem declaração de cor.

único remanejamento que se observa no período é no ramo dos transportes. Aí, em 1980, os brancos comparecem num percentual levemente acima da proporção que representam no conjunto da força de trabalho, ao tempo em que conservam seus percentuais mais altos na composição de ramos cujas ocupações são socialmente valorizadas: o comércio de mercadoria, atividades sociais, administração pública, comércio de imóveis, valores mobiliários, crédito, seguro e capitalização.

Os dados da Tabela 2 nos permitem avançar um pouco na verificação das particularidades da inserção de brancos e negros na estrutura produtiva. Entre 1950 e 1980, o *setor primário* perde em importância relativa na composição do Produto Interno Bruto (PIB) da Bahia, passando de 43,4% para 16,6%. Essa perda também se expressa de forma contundente no emprego do setor.[11] Em 1950 ocupava 73% da força de trabalho, mas trinta anos depois a proporção não ultrapassaria 50%. A ênfase nas culturas de exportação com presença maciça do grande capital, as mudanças no sistema fundiário e a implantação de grandes projetos agropecuários patrocinados pelo governo concorreram para a liberação de trabalhadores do campo.

Os efeitos do paulatino avanço das relações capitalistas no setor, que se configuram ao final dos anos 60, parecem ter sido pouco diferenciados para os dois grupos raciais considerados. Em comparação com os demais setores, o primário mantém maior homogeneidade, com taxas de incorporação que decrescem quase que na mesma intensidade. No que se refere ao ano de 1950, essa aparente homogeneidade é quebrada quando se analisam algumas informações sobre posição na ocupação. Havia um claro predomínio da produção por conta própria com larga utilização da mão-de-obra familiar. Mas as proporções de empregadores agrícolas entre os brancos — 6% — e de empregados entre os negros — 28,7% — são ambas superiores às médias verificadas para o conjunto do setor. Mais adiante, essas diferenças poderão ser melhor analisadas com base nos dados sobre categorias sócio-ocupacionais.

Em 1950, o *setor industrial* era representado por um conjunto de atividades que possuíam baixo peso na economia. Também neste

(11) Iracema Guimarães e Nadya Castro, "O que é que a Baiana Faz?", *Força de Trabalho e Emprego*, nº 4, maio-agosto 1985, pp. 22-30.

caso, é entre os negros que se verifica a maior proporção de assalariados, na sua maioria provavelmente absorvidos por estabelecimentos de pequeno porte. Mas em trinta anos a indústria percorreu um caminho inverso ao da atividade agrícola, aumentando em quatro vezes sua participação no PIB, de 8% em 1950 para 36,3% em 1980, e absorvendo taxas crescentes de trabalhadores. São fatores essenciais para o seu incremento a redefinição da atividade extrativa mineral provocada pelo início das operações da Refinaria de Petróleo Landulfo Alves; a expansão dos serviços industriais de utilidade pública, que cria a infra-estrutura necessária aos demais ramos industriais; o crescimento da indústria da construção civil, fomentada principalmente pelo Banco Nacional de Habitação.[12] E além desses, a moderna indústria de transformação que se instala na Bahia para a produção de bens de consumo intermediário.

A diversificação e modernização do parque industrial baiano contribuíram para fazer do setor o maior empregador não-agrícola, multiplicando por quase quatro seu contingente de trabalhadores, com sensível repercussão entre os negros. Porém, verificamos que em 1980 cada ramo industrial em particular tem peso diferenciado entre brancos e negros. A Tabela 3 mostra que enquanto a indústria de transformação é mais importante na incorporação dos trabalhadores brancos (50,4%), entre os negros predomina a construção civil (47%), onde são mais freqüentes as ocupações de mais baixo nível de remuneração e a instabilidade no emprego. A extração mineral e os serviços industriais de utilidade pública também incorporam, relativamente, mais brancos do que negros, ainda que em níveis menos discrepantes.

O *setor terciário* é o que tem recebido maior impacto das transformações ocorridas nos demais. O comércio expandiu-se, assim como a rede de intermediação financeira, os transportes e, paralelamente, cresceu também o papel do Estado na oferta de serviços à população. Por outro lado, assiste-se à realimentação do terciário tradicional. Desse modo, contendo uma gama heterogênea de atividades, o setor reforçaria sua posição no quadro das atividades econômicas da Bahia, contribuindo com a maior parcela na composição

(12) Centro de Recursos Humanos, UFBa, "Tendências Gerais do Movimento do Emprego no Estado da Bahia (1950-1980): Primeiras Impressões a Partir das Informações Censitárias", Salvador, mimeo, 1983.

do PIB — 47,8% em 1950 e 52% em 1980 — e, após os anos 60, absorvendo o segundo maior contingente não-agrícola de trabalhadores.

Grande parte da força de trabalho urbana pouco qualificada e daquela liberada em conseqüência das transformações ocorridas no campo encontram um lugar nas atividades terciárias, especialmente na prestação de serviços. Ao longo dos anos ocorreram mudanças não só no elenco de serviços que compõe o ramo, como na forma de organização do trabalho, que, em muitos casos passa a ser mediado por relações tipicamente capitalistas. Um exemplo disso é a constituição de empresas prestadoras de serviços de limpeza, utilizando uma reserva de mão-de-obra que antes exercia o mesmo tipo de trabalho por conta própria, a exemplo das faxineiras diaristas. Outro, é o dos serviços de alojamento e alimentação, cuja expansão é provocada pela inclusão da Bahia nas rotas de turismo nacional e internacional. Mas os serviços diretamente tributários do desenvolvimento mais recente — os de diversão, radiodifusão e TV, os auxiliares da atividade econômica e os técnico-profissionais — são os menos representativos em termos da incorporação dos trabalhadores do ramo. O chamado terciário tradicional é que efetivamente ocupa a maior parcela da mão-de-obra: seis em cada dez trabalhadores do ramo encontram-se nos serviços de reparação e conservação (a exemplo das oficinas mecânicas) e nos domiciliares, onde predomina o serviço doméstico.

A prestação de serviços sempre se caracterizou por ser um ramo majoritariamente feminino e por concentrar maioria de negros, traço que se manteve no decorrer do período considerado. As informações da Tabela 3, relativas ao ano de 1980, nos permitem verificar, no interior do ramo, como as atividades conformam-se às características raciais dos trabalhadores. Assim, os serviços tradicionais têm maior peso relativo entre negros (66,8%) do que entre brancos (42,2%). E se levarmos em conta que metade dos negros da prestação de serviços está no ramo dos domiciliares, onde o emprego doméstico representa 68,5% da ocupação, poderemos entender melhor o que vimos inicialmente sobre a composição racial dos setores de atividade: a ampliação da proporção de negros num ramo econômico tende a ocorrer, reforçando sua posição subordinada. Portanto, as vantagens decorrentes do crescimento e da diversificação deste ramo cabem, em maior medida, aos trabalhadores brancos, que obtêm melhores posições relativas nas atividades que respon-

dem positivamente aos impulsos do crescimento da economia como um todo — serviços de alojamento e alimentação, serviços técnico-profissionais, serviços auxiliares da atividade econômica.

Thales de Azevedo assinala que, na Bahia dos anos 50, o comércio não era exercido exclusivamente por grupos étnico-raciais determinados, mas repartiam-se, até certo ponto, entre eles. Judeus na venda de móveis, espanhóis nas mercearias, árabes em pequenas lojas familiares, alemães, ingleses e suíços na importação e exportação. As grandes lojas de tecidos, de confecções e de jóias preferiam balconistas brancos de "boa apresentação". Mesmo em áreas comerciais mais modestas, nas 150 lojas observadas durante a pesquisa não foram encontrados negros como gerentes, caixas ou vendedores.[13]

Em nossos dias, a simples observação da expansão da atividade comercial em Salvador fornece elementos importantes para a análise do remanejamento dos trabalhadores do comércio de acordo com sua origem racial. Os brancos permanecem no comércio voltado para as camadas médias e altas da população e situado nos *shopping centers* e nas lojas de artigos de luxo. O favoritismo pelo trabalhador branco nessas áreas propiciou a abertura de oportunidades para o negro no comércio de bens de consumo popular, farmácias e supermercados. Note-se que, ao longo do período, tem lugar uma progressiva desvalorização social das ocupações típicas do comércio, que ocorre paralelamente ao aumento do tamanho dos estabelecimentos e à diminuição do atendimento personalizado aos clientes. Desse modo, o expressivo incremento do contingente de negros no comércio provocou a diminuição da proporção de brancos na composição racial do ramo, de 49,2% em 1950 para 26,2% em 1980, como vimos na Tabela 1. Mas por outro lado, foi insuficiente para permitir que a importância relativa do ramo entre os negros (7,4% em 1980) superasse o patamar já conquistado pelos brancos em 1950 (7,9%), conforme mostram os dados da Tabela 2.

Ainda na Tabela 2 vemos que repetem-se as condições gerais verificadas para o comércio de mercadorias. Ou seja, os demais ramos do terciário têm maior importância relativa entre os brancos do que entre os negros, tanto em 1950 como em 1980. Mas, apesar

(13) Thales de Azevedo, *As Elites de Cor ...*, pp. 46 e 50.

disso, é preciso ressaltar que, no mesmo período, o incremento da incorporação de trabalhadores entre os negros é maior do que entre os brancos. Vejamos três exemplos desta afirmação.

Em 1950, no ramo da administração pública havia um trabalhador negro para 1,03 branco; após trinta anos esta relação se inverte, e para cada branco há 2,3 negros. Nas atividades sociais havia, em 1950, 1 negro para 1,2 branco, passando em 1980 a contar com 1 branco para 1,84 negro. O terceiro exemplo é o ramo do comércio de imóveis, valores mobiliários, crédito, seguros e capitalização, que sofreu considerável crescimento principalmente em função da expansão da rede bancária. Neste caso tínhamos em 1950 1 negro para 3,37 brancos; já em 1980 o ramo passa a absorver, para cada trabalhador branco, 1,2 negro. Neste ramo ocorreu, proporcionalmente, o maior crescimento na quantidade de negros (de 687 em 1950 para 18 399 em 1980), entretanto isto foi insuficiente para que a inversão da relação negros/brancos absorvidos pelo ramo pudesse assegurar margens de participação do negro tão amplas quanto as verificadas nas atividades sociais e, principalmente, na administração pública. Na parte inicial desta seção chamamos a atenção para o fato de que estes eram três dos ramos onde os brancos constituíam maioria em 1950. Através dos exemplos mencionados podemos perceber que a entrada de trabalhadores negros em espaços antes dominados pelos brancos ocorreu em ritmos diferentes, dependendo em grande parte da posição que já ocupavam em períodos anteriores.

O alargamento das oportunidades de emprego decorrente das transformações na estrutura produtiva da Bahia sem dúvida aumentou a participação da força de trabalho negra em todos os setores da atividade econômica. Entretanto, nos parece que tal fato é mais conseqüência do crescimento absoluto da população negra no período, superior ao da branca,[14] do que propriamente de mudanças tais como as verificadas no comércio. Assim, os ramos que possuíam maior importância relativa entre os brancos em 1950 continuam a tê-la em 1980. Em contraposição, a agropecuária e atividades extrativas, a indústria e a prestação de serviços consolidam-se enquanto "lugares" do trabalhador negro baiano.

(14) Entre 1950 e 1980, a força de trabalho cresceu aproximadamente 110% entre os negros (de 1 085 233 para 2 278 758), e apenas 47% entre os brancos (de 425 462 para 625 121). No caso dos negros o crescimento é devido mais ao aumento dos pardos (152%) do que ao dos pretos (14,6%).

As palavras de Florestan Fernandes para outro contexto — São Paulo na década de 50 — podem valer para o baiano. O autor afirma que as mudanças estruturais na produção tornam a sociedade aparentemente mais aberta por oferecer maiores chances de integração aos que viviam à margem da produção capitalista. Por outro lado, também fazem com que a sociedade se revele "sensivelmente mais fechada, porque o fluxo de oportunidade se concentra nos grupos que possuem posições sólidas na estrutura de poder ou que estão aptas a conquistá-las como seu ponto de partida".[15] A manutenção da divisão racial do trabalho é, a cada momento, garantida pela criação e recriação de lugares subordinados dentro da estrutra produtiva, essenciais ao processo de exploração, no qual se baseia a sociedade de classes. E ainda que entre os brancos tenham ocorrido menores impulsos na incorporação de trabalhadores pelos setores e ramos de atividade, isto foi compensado pelo fato de já terem conquistado posições suficientemente sólidas para fazer fente a quaisquer avanços na situação do trabalhador negro. E, desta forma, os trabalhadores brancos garantem uma maior participação relativa nas atividades socialmente valorizadas.

Participação de negros e brancos nas categorias sócio-ocupacionais

A fim de verificarmos as tendências apontadas pelos dados setoriais analisados há pouco, buscaremos precisar as diferenças que marcam a inserção de negros e brancos nas categorias sócio-ocupacionais. Essa classificação leva em conta a posição na ocupação (empregadores, empregados, autônomos e trabalhadores não-remunerados), que permite inferir sobre mudanças nas relações de produção, a distinção entre o trabalho manual e o não-manual e sua vinculação aos ramos da atividade econômica. Os dados que dispomos referem-se apenas ao Censo de 1980, já que não foi possível obter tabulações especiais do Censo de 1950. De todo modo, ilustram muito bem as análises setoriais, na medida em que permitem

(15) Florestan Fernandes, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, vol. 2, São Paulo, Ática, 1978, p. 117.

Tabela 3
Distribuição da força de trabalho no interior dos ramos de atividade
Bahia, 1980 (%)

Setores e ramos	*Brancos*	*Pretos*	*Pardos*	*Total*	*Negros*
Atividades industriais	100	100	100	100	100
Ind. transformação	50,4	40,3	43,9	44,5	43,2
Ind. da construção	36,9	50,8	46,1	45,3	47,1
Extração mineral	5,5	3,3	4,8	4,7	4,5
Serv. ind. de utilidade pública	7,2	5,6	5,2	5,5	5,2
Prestação de serviços	100	100	100	100	100
Serv. alojamento e alimentação	19,4	8,3	13,9	13,9	12,6
Serv. reparação e conservação	13,0	13,3	16,5	15,2	15,8
Serv. pessoais	15,8	6,3	11,6	11,4	10,4
Serv. domiciliares	29,2	66,1	46,6	47,0	51,0
Serv. diversão, radiodifusão e TV	1,7	0,7	1,0	1,1	1,0
Serv. técnico-profissionais	12,3	1,9	5,1	5,9	4,4
Serv. auxiliares da atividade econômica	8,6	3,4	5,3	5,5	4,8
Atividades sociais	100	100	100	100	100
Serv. comunitários e sociais	12,5	14,5	11,3	12,0	11,7
Serv. médicos, odontológicos e veterinários	23,6	34,8	28,8	27,5	29,6
Ensino	63,9	50,7	59,9	60,5	58,7

identificar em que condições se deu a expansão da participação do negro na estrutura ocupacional.

Primeiramente, buscamos verificar a composição racial das categorias sócio-ocupacionais. A Tabela 4 mostra que, a exemplo do que inferimos dos dados sobre os setores e ramos na seção anterior, a presença mais expressiva de trabalhadores brancos sempre ocorre nas ocupações que são objeto de maior valorização social. Nestas, os brancos comparecem num percentual superior ao de sua participação no conjunto da força de trabalho, restando ao trabalhador negro a presença mais significativa nas categorias sócio-ocupacionais menos valorizadas. Se por um lado os lugares privilegiados da estrutura ocupacional — ocupação de nível superior, empregadores, administradores e gerentes, e ocupações de nível médio — absorvem menor contingente de trabalhadores, por outro, a presença de brancos em

Tabela 4
Composição racial das categorias sócio-ocupacionais
Bahia, 1980 (%)

Categorias sócio-ocupacionais	*Brancos*	*Negros*	*Amarelos**	*Total*
Participação média na força de trabalho	21,4	77,9	0,7	100
Ocupações de nível superior, empregadores, administradores e gerentes	46,0	53,2	0,3	100
Ocupações de nível médio	35,6	63,5	0,9	100
Empregados em ocupações do comércio	23,6	75,6	0,8	100
Autônomos em ocupações rurais	23,4	75,9	0,7	100
Empregados em ocupações da indústria da construção civil	11,3	88,0	0,7	100
Empregados domésticos	11,7	87,5	0,8	100
Empregados em ocupação de indústria de transformação	14,3	85,0	0,7	100
Empregados em ocupação da prestação de serviços	14,4	84,9	0,7	100
Empregados em ocupações rurais	14,4	84,8	0,7	100
Empregados em ocupações dos transportes	19,3	80,1	0,6	100
Autônomos em ocupações urbanas	21,3	78,1	0,6	100

(*) Inclusive sem declaração de cor.

ocupações onde o rendimento médio é mais baixo, sempre é compensada pelo fato de também aí auferirem renda superior à dos trabalhadores negros. Vejamos o que ocorre em cada uma das categorias sócio-ocupacionais, com base, principalmente, nas informações da Tabela 4, 8 e 9.

Conforme indicam os dados da Tabela 5, no decorrer do período 1950-1980 ocorre uma flagrante diminuição dos empregadores em geral, o que denuncia a sensível concretização da propriedade dos meios de produção, decorrente do processo de acumulação capitalista recente. É importante notar que tal decréscimo se dá não só em termos relativos (de 3,6% em 1950 para 1,6% em 1980), mas também em números absolutos — de 54 415 para 48 166. Portanto,

Tabela 5
Força de trabalho por cor segundo a posição na ocupação
Bahia, 1950 e 1980 (%)

Posição na ocupação	*Brancos*		*Pretos*		*Pardos*		*Total*		*Negros*	
	1950	*1980*	*1950*	*1980*	*1950*	*1980*	*1950*	*1980*	*1950*	*1980*
Empregadores	6,6	3,2	1,6	0,7	2,7	1,3	3,6	1,6	2,4	1,2
Empregados	31,8	49,5	44,9	59,8	36,2	54,2	36,9	54,0	38,9	55,2
Autônomos	41,7	39,6	36,7	33,2	40,4	36,6	39,9	36,7	39,2	36,0
Não-remunerados	19,6	6,4	16,5	4,5	20,4	6,4	19,3	6,1	19,2	6,0
Sem declaração	0,3	1,3	0,3	1,8	0,3	1,5	0,3	1,6	0,3	1,6
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

em 1980, o número total de empregadores é 12% menor que o verificado trinta anos antes.[16]

A composição da categoria dos empregadores é bastante heterogênea, englobando desde os grandes capitalistas até os pequenos empresários, que na prática cotidiana não se distinguem dos poucos trabalhadores que eles empregam, na medida em que não há limites definidos entre suas atividades de gerência e as de execução. Assim, o processo concentrador da propriedade entre os negros, particularmente agudo para os pretos, deve ter acontecido mais no sentido da desestabilização de pequenos negócios. Por outro lado, entre os brancos, o mesmo processo pode ter significado, além da desestabilização de empreendimentos pequenos, a efetiva concentração de recursos em mãos daqueles que já possuíam um nível mínimo de acumulação para fazer frente às transformações da estrutura produtiva.

Os empregadores brancos aparecem em maior proporção nas atividades não-agrícolas (60%), enquanto os negros encontram-se nas agrícolas (55,2%). Isto pode indicar que, apesar do avanço capitalista no campo, este se manteve mais favorável à permanência do negro como proprietário. Entretanto, tal situação ainda não se tra-

(16) A concentração da propriedade ocorre diferentemente no interior dos grupos raciais. Entre os brancos, o número de empregadores cai 33% e o pequeno incremento na quantidade de empregadores negros (5,6%) é devido ao crescimetno do número de empregadores pardos, pois entre os pretos o decréscimo é da ordem de 48,4%.

Tabela 6
Relação entre o rendimento médio de empregadores negros e brancos
Bahia, 1980 (%)

Empregadores	*Brancos*	*Negros*	*Rendimento médio*		
			Pretos/ brancos	*Pardos/ brancos*	*Negros/ brancos*
Agrícolas	40,0	55,2	31,8	53,9	51,5
Não-agrícolas	60,0	44,8	32,0	61,5	59,1
Total	100	100	31,1	56,6	51,4

duz em vantagens concretas, conforme pode ser visto na Tabela 6. Como empregador agrícola o negro percebe 51,5% do rendimento médio mensal do branco na mesma posição. Nas atividades não-agrícolas o percentual é um pouco maior (59%), mas indicando sempre a posição mais desfavorável para os pretos. Os empregadores constituem a categoria sócio-ocupacional de maior nível de rendimento médio mensal (Cr$ 50.323), apresentando as diferenças mais acentuadas entre brancos e negros. Esses diferenciais de rendimento são influenciados pelo tamanho dos estabelecimentos, que, quanto menos integrados ao modo de produção dominante, tendem a propiciar menor retorno.

Na condição de empregado encontra-se a força de trabalho que recebe salário como forma de remuneração. Na Bahia do final dos anos 70, o assalariamento de mais da metade da população trabalhadora constitui um fato novo. Os assalariados passam de 37% da força de trabalho em 1950 para 54% em 1980. Tal crescimento ocorre mantendo maior proporção de empregados entre os negros, especialmente os pretos (Tabela 5).

A categoria dos *empregados em ocupações não-manuais* incorpora um contingente de trabalhadores inferior ao absorvido pelas ocupações manuais urbanas e rurais (Tabela 7), e sua importância relativa é bastante diferenciada entre brancos (37,6%) e negros (14,5%).

Nas ocupações não-manuais de nível superior — médicos, dentistas, engenheiros, advogados, professores do 2º grau e do ensino superior, entre outras — a baixa representatividade de negros é mais acentuada. Aí, dos 37 543 empregados, 21 149 são brancos e apenas 16 099 negros, indicando o estreitamento das oportunidades

Tabela 7
Distribuição da força de trabalho por cor, segundo as categorias sócio-ocupacionais
Bahia, 1980 (%)

Categorias sócio-ocupacionais	*Brancos*		*Pretos*		*Pardos*		*Total*		*Negros*	
Empregadores	3,2	100	0,7	100	1,3	100	1,6	100	1,2	100
Agrícolas	1,3	40,0	0,4	61,8	0,7	54,5	0,8	48,7	0,7	55,2
Não-agrícolas	1,9	60,0	0,3	38,2	0,6	45,5	0,8	51,3	0,5	44,8
Empregados	49,5	100	59,8	100	54,2	100	54,0	100	55,2	100
Não-manuais	18,6	37,6	4,8	8,0	8,6	15,9	10,3	19,1	8,0	14,5
Manuais urbanos	16,4	33,2	26,7	44,6	22,2	40,9	21,5	39,9	23,0	41,6
Manuais rurais	12,3	24,8	20,5	34,3	19,6	36,1	18,1	33,5	19,7	35,7
Domésticos	2,2	4,4	7,8	13,1	3,8	7,1	4,1	7,5	4,5	8,2
Autônomos	39,6	100	33,2	100	36,6	100	36,7	100	36,0	100
Não-manuais	1,3	3,4	0,3	0,8	0,5	1,5	0,7	1,8	0,5	1,4
Manuais urbanos	11,8	29,9	12,1	36,5	11,9	32,5	11,9	32,4	11,9	33,1
Manuais rurais	26,6	66,7	20,8	62,7	24,2	66,0	24,1	65,8	23,6	65,5
Não-remunerados	6,4	100	4,5	100	6,4	100	6,1	100	6,0	100
Agrícolas	5,9	92,9	4,2	93,6	6,1	95,2	5,8	94,5	5,7	94,9
Não-agrícolas	4,5	7,1	0,3	6,4	0,3	4,8	0,3	5,5	0,3	5,1
Sem declaração	1,3		1,8		1,5		1,6		1,6	
Total	100		100		100		100		100	

de emprego destes nas ocupações mais valorizadas. Para os que ultrapassam as barreiras ao acesso de posições mais almejadas, coloca-se um outro nível de desigualdade: o rendimento mensal do negro é 64,2% do rendimento do branco nas mesmas ocupações de nível superior. É importante notar que a diferença entre os rendimentos de negros e brancos é superior à verificada para a escolaridade, em que os negros têm cerca de 89,3% dos anos médios de estudo dos brancos (Tabela 8).

Entre os administradores e gerentes de órgãos públicos ou de empresas privadas as diferenças nos rendimentos são mais agudas. Enquanto os brancos recebem, em média, Cr$ 42.327, os negros recebem 41,7% desse valor, Cr$ 17.638. O tamanho dos estabelecimentos a que estes profissionais estão ligados determina diferentes requisitos para admissão, assim como diferentes níveis salariais. Considerando que as grandes e médias empresas exigem níveis de escolaridade mais altos e tendem a pagar maiores salários, é válido supor que os administradores e gerentes negros estejam geralmente empregados em estabelecimentos de menor porte.

Tabela 8
Rendimento médio e anos médios de estudo dos empregados negros em relação aos brancos
(%)

Empregados	Rendimento médio			Anos médios de estudo		
	Pretos/ brancos	*Pardos/ brancos*	*Negros/ brancos*	*Pretos/ brancos*	*Pardos/ brancos*	*Negros/ brancos*
Não-manuais	42,1	53,8	52,6	75,3	81,9	86,4
Nível superior	53,3	65,2	64,3	86,5	89,6	89,3
Administradores e gerentes	26,1	43,1	41,7	35,2	57,5	55,7
Nível médio	56,5	65,8	64,9	82,8	88,1	87,5
Manuais urbanos	61,0	69,7	68,0	62,8	73,8	71,7
Mestres e contramestres	51,5	67,5	70,4	55,9	71,69	68,9
Ind. de transformação	69,3	76,3	74,9	79,5	84,4	83,4
Construção civil	91,5	93,8	93,3	93,2	97,9	96,9
Comércio	70,1	74,7	74,1	77,2	86,9	85,5
Transportes	96,8	96,9	96,2	85,8	91,1	90,4
Prestação de serviços	87,9	90,1	88,9	77,3	88,5	85,9
Outros	43,5	56,6	54,2	51,9	63,8	61,7
Domésticos	120,6	119,1	119,5	84,3	91,7	89,7
Manuais rurais	94,2	97,3	96,2	57,1	76,2	73,0
Trabalhador agrícola volante	95,1	96,8	96,5	60,4	79,2	75,5
Outros	92,8	96,5	95,8	53,4	75,3	71,2

As ocupações de nível médio — professores primários, auxiliares técnicos e de escritório por exemplo — são as que incorporam a maior parte dos empregados não-manuais — 74,4%. Assim como foi observado nas subcategorias anteriores, também aí os diferenciais de escolaridade são inferiores aos verificados para o rendimento médio. Isto evidencia, mais uma vez, a falácia do argumento que considera o acesso à educação como garantia à mobilidade social do negro e gerador de igualdade de oportunidades. Se assim fosse, teríamos diferenças menos acentuadas entre os rendimentos de empregados brancos e negros em operações não-manuais, onde os critérios de admissão são mais fortemente calcados na escolari-

Tabela 8a
Rendimento médio segundo categorias sócio-ocupacionais e cor
Bahia, 1980

Categorias sócio-ocupacionais	*Rendimento médio (Cr$)**	*% da força de trabalho*		
		Total	*Brancos*	*Negros*
Empregadores	50.323	1,6	3,2	1,2
Autônomos em ocupações não-manuais	28.471	0,7	1,3	0,5
Empregados em ocupações não-manuais	18.675	10,3	18,6	8,0
Subtotal		12,6	23,1	9,7
Autônomos em ocupações manuais urbanas	9.975	11,9	11,8	11,9
Empregados em ocupações manuais urbanas	8.052	21,5	16,4	22,9
Autônomos manuais rurais	5.200	23,5	25,8	23,0
Empregados manuais rurais	3.311	17,9	12,2	19,6
Empregados domésticos	899	4,0	2,2	4,5
Subtotal		78,8	68,4	81,9
Outras categorias		7,0	7,2	6,8
Sem declaração		1,6	1,3	1,6
Total		100	100	100

(*) Eliminamos os centavos de todas as referências a remuneração neste texto.

dade e na experiência do trabalhador. A aparente objetividade desses critérios não impede que, ao contrário do que se é levado a crer, os brancos em ocupações não-manuais se apropriem da maior parte das possíveis vantagens decorrentes dessa situação.

Do conjunto da força de trabalho, 21,5% são *empregados em ocupações manuais urbanas*, o que corresponde a 40% dos trabalhadores na posição de empregado. Nessa categoria sócio-ocupacio-

nal estão 41% dos empregados negros e 33,2% dos brancos. Aqui as desigualdades entre brancos e negros são menos agudas do que as verificadas entre os empregados em ocupações não-manuais.

As ocupações da indústria de transformação e da construção civil são responsáveis pela incorporação do maior contingente de empregados manuais urbanos, absorvendo 32% dos brancos e 43,7% dos negros. Na construção civil, os empregados negros percebem, em média, 93,3% do rendimento dos brancos. Na indústria de transformação o redimento médio dos negros (Cr$ 8.003), corresponde a 75% do dos brancos na mesma categoria sócio-ocupacional (Tabela 8). Essas informações nos permitem caracterizar melhor o que constatamos sobre os efeitos da expansão industrial na absorção de trabalhadores. Conforme vimos, o crescimento da incorporação de trabalhadores pela indústria no período 1950-1980 foi mais significativo entre os negros do que entre os brancos. Entretanto, entre os negros a maior concentração ocorreu no ramo da construção civil, enquanto o maior peso entre os brancos esteve na indústria de transformação, onde os graus de especialização exigidos para as diversas ocupações são mais variados. Assim, em 1980, os trabalhadores brancos, além de estarem proporcionalmente melhor representados no ramo mais dinâmico da atividade industrial, também logram inserção mais significativa nas ocupações que lhes proporcionam rendimento médio mais alto — Cr$ 10.683. A baixa diferenciação entre os rendimentos de brancos e negros da construção civil, é muito mais decorrência da alta freqüência de ocupações de menor nível de qualificação, do que de impulsos proiciadores de igualdade entre os dois estoques raciais.

Outro aspecto que influi sensivelmente nos níveis de rendimento auferidos pelo trabalhador negro da indústria, é a crescente utilização de mão-de-obra subcontratada a outras empresas, onde os salários são inferiores, particularmente para as tarefas menos especializadas. As indústrias do Pólo Petroquímico de Camaçari são um exemplo bastante significativo dessa prática. Ao lado dos ônibus que transportam trabalhadores diretamente contratados pelas empresas, também vemos os caminhões pertencentes a empreiteiras que levam em suas carrocerias um número expressivo de trabalhadores negros até a porta da fábricas. Para esse contingente, a subcontratação anula as possíveis vantagens salariais que decorrem da inserção nos ramos mais avançados da atividade industrial.

Nas ocupações do setor terciário, destacamos, para efeito de

análise, os *empregados em ocupações manuais do comércio* e os *empregados em ocupações manuais de prestação de serviços*.

Entre 1950 e 1980, a importância relativa do ramo do comércio de mercadorias cresceu mais entre os negros do que entre os brancos, embora mantendo uma nítida diferenciação no padrão de incorporação dos trabalhadores no interior dos estoques raciais: brancos no comércio de produtos de luxo, negros no comércio de produtos populares. Os dados da Tabela 1 indicam como o trabalhador perde espaço no comércio de mercadorias, ainda que mantenha presença significativa no ramo. Em 1980, na categoria dos empregados em ocupações manuais do comércio, estavam 16,5% dos empregados manuais urbanos brancos e 10,4% dos negros. Nesse mesmo ano, o rendimento médio mensal dos negros representava 74% do rendimento dos empregados brancos. Isto indica, mais uma vez, que o crescimento da participação dos negros no ramo do comércio recriou, em outros níveis, as desigualdades já existentes nos anos 50: a incorporação preferencial de trabalhadores brancos nas ocupações mais valorizadas do comércio.

A diversificação ocorrida no ramo de prestação de serviços sedimentou a presença dos negros nas atividades tradicionais, muitas delas revestidas pelo verniz das relações capitalistas. De acordo com a Tabela 3, 72,2% dos negros desse ramo econômico estavam, em 1980, nos serviços de reparação e conservação, nos serviços pessoais e nos domiciliares. Entre os brancos esse percentual cai para 58%. Nas ocupações da prestação de serviços, assim como acontece nas do comércio, a questão do contato com o público também desempenha um papel relevante. Nos estabelecimentos cuja clientela pertence às camadas médias e altas da população, o trabalhador branco tende a predominar. Os hotéis, restaurantes e salões de beleza, entre outros, exemplificam a diversidade de qualificação e de rendimento em ocupações da mesma natureza. Considerando que na seleção de trabalhadores os brancos são preferidos para as ocupações de maior *status*, pode-se explicar por que o rendimento médio dos empregados negros em ocupações manuais da prestação de serviços é 89% do auferido pelos brancos na mesma categoria.

O *emprego doméstico* absorve 7,5% do total de empregados, e sua composição é radicalmente centrada no trabalho feminino. Em 100 empregados domésticos, cerca de 95 são mulheres, e destas, 87,5% são negras. Essa categoria sócio-ocupacional onde predominam mulheres negras, é também onde se verifica o mais baixo ren-

dimento médio mensal[17] — Cr$ 768 entre os brancos, e Cr$ 918 entre os negros, constituindo-se no único caso em que os negros apresentam rendimento médio mensal superior ao dos brancos, ainda que tenham escolaridade inferior (Tabela 8).

Assim como em outras ocupações manuais da prestação de serviços, no emprego doméstico a escolaridade, por si só, não constitui requisito importante. Vale mais a experiência acumulada. É possível que a imigração rural explique a ocorrência de maior rendimento entre as domésticas negras. Mulheres brancas vindas do interior do estado ou de outras cidades nordestinas chegam às principais cidades baianas, especialmente Salvador, e dirigem-se às ocupações domésticas à vista da dificuldade de acesso a outras que exigem maior qualificação. Desse modo, aumenta a oferta de mão-de-obra para o emprego doméstico, onde terá vantagem quem já acumulou maior experiência no trabalho urbano e na relação com a clientela dos estratos mais altos da população. A mulher negra, historicamente utilizada no trabalho doméstico, teria portanto maiores chances de competir com mulheres brancas vindas recentemente do meio rural. Mas seria necessária uma investigação específica para comprovar esta hipótese.

A categoria dos *empregados em ocupações manuais rurais* absorve o segundo maior contingente de empregados (35,5%) depois das ocupações manuais urbanas. Sua importância relativa é menor entre os brancos (24,8%) do que entre os negros (35,7%), o que reafirma a tendência apontada em 1950 de assalariamento mais freqüente no segmento negro da força de trabalho rural. É importante notar que, entre empregados brancos em ocupações manuais rurais, a proporção de trabalhadores agrícolas volantes (52,4%) é maior do que entre os negros (46,6%). No entanto, ainda que mais da metade dos negros no emprego rural desfrute relações de trabalho mais estáveis, eles não chegam a alcançar níveis de rendimento médio mensal igual ou superior ao auferido pelos brancos. O fato de a escolaridade média do empregado rural negro ser inferior à do branco não nos parece suficiente para explicar as desigualdades na percepção de rendimento, visto não ser a escolaridade um fator importante nesta ocupação.

(17) A alta proporção (32%) de trabalhadores menores de 18 anos nessa categoria, sem dúvida, contribui para baixar ainda mais o rendimento médio.

A participação do *trabalho autônomo* no conjunto da força de trabalho tende a diminuir entre 1950 e 1980. Entretanto, esse decréscimo — de 40% para 36,7% — não é tão intenso quanto o incremento das relações de trabalho assalariadas, indicando que o trabalho por conta própria ainda desempenha um papel relevante na ocupação da população trabalhadora. Do mesmo modo que as relações de trabalho assalariadas crescem, particularmente entre os negros, a participação no trabalho autônomo diminui, mantendo proporções mais altas entre os brancos (Tabela 3).

Na posição de autônomo encontram-se "trabalhadores bastante diferenciados pelo grau e tipo de habilidade profissional, correspondendo a uma ampla gama de ocupações, desde as mais especializadas, que exigem, para seu desempenho, seja um certo grau de treinamento profissional, seja uma acumulação prévia de recursos que se traduz na posse de alguns meios de produção (terra e instrumentos de trabalho, por exemplo), até aqueles exclusivamente braçais".[18] Os trabalhadores brancos possivelmente dispunham de melhores condições para o exercício do trabalho autônomo em suas várias modalidades quando ocorreram as principais mudanças na estrutura produtiva.

Por outro lado, ainda que o trabalhador autônomo absorva contingentes significativos de negros, estes tenderam a concentrar-se em ocupações cujas precondições não estavam muito centradas na disponibilidade prévia de recursos.

Os *autônomos em ocupações não-manuais* correspondiam a apenas 0,7% da força de trabalho em 1980, 1,8% do total de trabalhadores autônomos. Nessa categoria sócio-ocupacional verifica-se um quadro de desigualdade entre brancos e negros mais agudo do que o existente para os empregados em ocupações não-manuais (Tabela 9).

Entre os autônomos em ocupações não-manuais de nível superior estão os profissionais liberais, e aí o rendimento médio do negro é 67,8% do auferido pelo trabalhador branco. Nessa categoria o

(18) Lúcia Oliveira *et alii*, *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*, Rio de Janeiro, IBGE, 1983, p. 33. É importante notar que também na Bahia o rendimento médio mensal dos trabalhadores autônomos é superior ao dos empregados. Em 1980 os autônomos não-manuais tinham rendimento médio de Cr$ 28.471 e os empregados não-manuais Cr$ 18.675. Os autônomos manuais urbanos percebiam em média Cr$ 9.975, contra Cr$ 8.052 dos empregados em ocupações manuais urbanas.

Tabela 9
Rendimento médio e anos médios de estudo
dos autônomos negros em relação aos brancos
Bahia, 1980 (%)

Autônomos	*Rendimento médio*			*Anos médios de estudo*		
	Pretos/ brancos	*Pardos/ brancos*	*Negros/ brancos*	*Pretos/ brancos*	*Pardos/ brancos*	*Negros/ brancos*
Não-manuais	31,0	50,1	48,5	63,9	73,6	72,7
Nível superior	41,6	69,6	67,8	84,2	90,1	89,8
Nível médio	40,3	51,9	51,5	75,0	78,8	78,4
Manuais urbanos	47,2	65,1	62,1	38,1	49,3	47,4
Ind. de transformação	86,8	87,4	87,3	56,0	59,7	59,4
Construção civil	93,1	92,6	92,7	103,1	101,0	101,6
Comércio	57,9	72,6	69,8	32,1	36,8	34,5
Transporte	67,0	98,1	80,8	69,6	86,5	77,4
Prestação de serviços	55,5	71,2	66,5	34,4	46,2	42,6
Outros	43,0	51,6	49,8	15,0	19,2	18,4
Comerciantes e outros proprietários autônomos	47,2	69,2	66,9	49,6	76,0	73,1
Manuais rurais	67,3	78,8	77,1	44,8	71,3	67,8

diferencial de escolaridade (89,8%) é menor do que o de rendimento. O mesmo comportamento se verifica entre os autônomos em ocupações não-manuais de nível médio, onde os negros percebem 51,5% do rendimento médio dos brancos, ainda que tenham 78,4% dos anos de estudos destes.

Os *autônomos em ocupações manuais urbanas* correspondem a 32,4% do total de trabalhadores autônomos, absorvendo quase 30% dos autônomos brancos e 33% dos negros. Nessa categoria o trabalhador autônomo negro distancia-se um pouco mais do branco em termos de rendimento, comparativamente à sua situação nas ocupações manuais urbanas. A única exceção é na indústria de transformação. Ainda comparando as informações das Tabelas 8 e 9, identificamos um comportamento distinto da escolaridade média. Enquanto na categoria dos empregados em ocupações manuais urbanas o diferencial de escolaridade é quase sempre menor que o de

rendimento, entre os autônomos o diferencial de escolaridade média e, em quase todos os casos, maior que o de rendimento. Isso indica que a escolaridade dos negros autônomos é ainda mais baixa que a dos empregados, o que não impede que os autônomos negros tenham um rendimento médio um pouco superior ao dos empregados.[19]

As ocupações da indústria de transformação e da construção civil são as que absorvem o maior contingente de trabalhadores autônomos manuais. Entre os negros a concentração é mais acentuada (43,7%), sendo que na construção civil apresentam uma escolaridade média levemente superior à dos brancos. Isso não chega a constituir vantagem, porque aí a escolaridade média é bastante baixa: inferior a dois anos em ambos os grupos raciais.

Nas ocupações manuais do terciário, os trabalhadores autônomos brancos estão proporcionalmente melhor representados nas ocupações onde o rendimento médio é mais alto, como ocorre entre os comerciantes e outros proprietários autônomos, e nos transportes. Por outro lado, nas ocupações da prestação de serviços, de rendimento médio mais baixo, os trabalhadores autônomos negros comparecem numa proporção duas vezes superior à dos brancos.

A importância do trabalho autônomo na incorporação de trabalhadores mantém-se no período 1950-1980 graças, fundamentalmente, às ocupações manuais rurais, que em 1980 ainda absorviam 65,2% do total de trabalhadores autônomos. Esta categoria sócio-ocupacional é constituída por pequenos produtores agrícolas, assim como por apanhadores, descascadores, quebradores de produtos vegetais, madeireiros e lenhadores. Nela, os negros percebem 77% do rendimento dos trabalhadores brancos, num nível de desigualdade inferior ao verificado para o conjunto dos autônomos em ocupações manuais urbanos (62%). Por outro lado, o autônomo negro está mais maciçamente representado nessas ocupações rurais de menor rendimento médio.

Os *trabalhadores não-remunerados*, ou seja, os que trabalham junto a outros membros da família sem contrapartida salarial, dimi-

(19) Empregados brancos e negros em ocupações manuais urbanas apresentam, respectivamente, 4,8 e 3,5 anos médios de estudo e Cr$ 10.981 e Cr$ 7.468 de rendimento médio mensal. Entre os autônomos em ocupações manuais urbanas os negros têm, em média, 2,3 anos de estudo e rendimento médio de Cr 8.820, os brancos mantêm a mesma escolaridade, e a média de rendimentos sobe para Cr$ 14.208.

nuem de forma significativa o seu peso na força de trabalho, passando de 19,3% em 1950 para 6% em 1980.

No início dos anos 80, 94,5% dos não-remunerados achavam-se nas atividades agrícolas, e destes 57% eram menores de 18 anos. Entre os não-remunerados não-agrícolas, o peso do trabalho do menor também é expressivo, constituindo 47,7% dos que trabalham nas cidades.

Ainda que não tenha sido possível comparar com o ano de 1950 os dados por cor segundo as categorias sócio-ocupacionais, o que vimos aqui mostra a "qualidade" do expressivo aumento da participação do negro na força de trabalho baiana em 1980.

Os dados demonstram a hipótese básica de nossa pesquisa, ao comprovarem que as transformações na estrutura produtiva, acompanhadas do crescente assalariamento da força de trabalho, efetivamente provocaram um impacto diferenciado sobre negros e brancos. Isto não foi suficiente para eliminar as desigualdades, apenas as colocou em outras bases. Os negros tiveram anuladas as possíveis vantagens do fato de constituírem a maioria da força de trabalho, dada sua inserção proporcionalmente mais significativa nas ocupações cujo baixo prestígio social traduz-se também em baixo nível de remuneração.

Considerações finais

Os lugares da estrutura ocupacional onde o rendimento médio é mais alto absorvem pequena proporção da força de trabalho, especialmente no seu segmento negro.

Nas categorias sócio-ocupacionais privilegiadas, além de a incorporação de trabalhadores ser proporcionalmente menor entre os negros, o rendimento médio que auferem é, em todos os casos, inferior ao do branco. Esta desigualdade atinge o seu máximo na categoria dos autônomos em ocupações não-manuais, na qual o rendimento médio dos negros é 48,5% do dos brancos. No outro extremo aparece o emprego doméstico, que incorpora, relativamente, duas vezes mais negros do que brancos. Nesta categoria revela-se um dado surpreendente no comportamento das desigualdades raciais na estrutura ocupacional: no emprego doméstico os negros têm rendi-

mento médio cerca de 19,5% superior ao dos brancos. Apenas numa ocupação tão marcada pela inferioridade, é possível o trabalhador negro, particularmente a mulher, manter-se em "melhor" posição.

Nas categorias sócio-ocupacionais do trabalho autônomo, o rendimento médio mensal é superior ao dos empregados, à exceção dos autônomos manuais da prestação de serviços, cujo rendimento (Cr$ 2.937) é 53,4% do rendimento auferido pelos empregados em ocupações manuais da prestação de serviços. Isso é verdadeiro tanto para trabalhadores brancos como para negros, o que aponta numa direção diferente do estudo feito para o Brasil, a partir de dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios — PNAD, de 1976, onde essa característica diz respeito apenas aos trabalhadores autônomos brancos. De todo modo, a conclusão sugerida no referido estudo pode ser estendida ao caso baiano, pois é provável que também aí grande parte dos autônomos "pôde 'optar' por esta forma de engajamento no mercado de trabalho, visando a obtenção de uma renda maior que a possível no caso do trabalho assalariado".[20]

A constatação de que os trabalhadores negros têm remuneração inferior à dos brancos na quase totalidade das categorias sócio-ocupacionasi não pode ser entendida apenas como conseqüência dos diferentes pontos de partida de brancos e negros em outros estágios da divisão social do trabalho. É certo que o branco possuía mais recursos (escolaridade, profissionalização, propriedade de meios de produção, etc.) no momento em que a estrutura produtiva tem sua transformação acelerada. Por outro lado, é impossível pensar que em trinta anos o negro não tenha adquirido suficientes condições para responder aos requerimentos de um mercado de trabalho que se modificava. Muitos dos dados que analisamos até aqui referem-se a 1980, portanto, 92 anos após o fim legal da escravidão. Como explicar a permanência de desigualdades raciais tão profundas? Acreditamos que esta questão pode ser em grande parte respondida à luz da dinâmica da exploração de classe e da opressão racial no sistema capitalista.

O excessivo rebaixamento do custo de reprodução da força de trabalho é um elemento central no processo de acumulação capitalista no Brasil. Em vez de promover a redução do custo real de reprodução do trabalho — via redução do valor da massa de bens de

(20) Lúcia Oliveira *et alii*, *O Lugar do Negro* ..., p. 41.

serviços pela qual renova seu processo vital — o capital procura livrar-se de parte do encargo da reprodução da força de trabalho por ele consumida, remunerando-a no limite mínimo do seu valor e, freqüentemente, abaixo dele. Obviamente, esta situação diz respeito ao conjunto da classe trabalhadora, e as informações aqui comentadas bem demonstram que o trabalhador branco também não desfruta de uma situação satisfatória. Entretanto, ressaltamos que é no segmento negro da força de trabalho que se manifestam os efeitos mais perversos da exploração capitalista. Desse ponto de vista, a manutenção das desigualdades raciais cumpre um importante papel num processo de acumulação assentado em altas taxas de exploração da força de trabalho.

É da natureza do sistema capitalista excluir parcelas da população trabalhadora da estrutura produtiva. Entretanto, tal característica precisa ser sistematicamente negada pelo discurso ideológico da minoria que se beneficia da exploração. Assim, atribui-se a incapacidade de participação plena na produção social aos dela excluídos ou nela inseridos precariamente. No caso do negro são construídos e veiculados estereótipos negativos que o associam à idéia do malandro, preguiçoso, feio, traiçoeiro, inculto, pouco inteligente, justificando perante a sociedade como um todo o tratamento diferenciado e inferiorizante que lhe é reservado. Esta suposta inferioridade passa, então, a atuar como justificativa para a inserção subordinada do negro nas estruturas de poder e riqueza da sociedade.

Florestan Fernandes, em seu clássico estudo sobre a situação do negro em São Paulo, reconhece que a organização da sociedade em moldes capitalistas engrendra e mantém as desigualdades raciais, embora estas tendam a atenuar-se ao longo do tempo. Mas, de acordo com o autor, o surgimento de oportunidades de emprego em massa e a conseqüente preocupação das empresas em selecionar trabalhadores em função da qualificação poderiam impulsionar a integração social do negro. "Nas grandes organizações, privadas ou estatais, as técnicas racionais de seleção, de supervisão e de promoção de pessoal põem ênfase nas qualificações dos candidatos e na produtividade do trabalho. A cor fica em segundo plano ou passa, para muitos efeitos, a ser pura e simplesmente ignorada."[21] Todavia, ao contrário desse prognóstico, os estereótipos atribuídos ao negro

(21) Fernandes, *A Integração do Negro ...*, p. 154.

ainda desempenham importante papel na definição de suas possibilidades de acesso a diferentes tipos de ocupação. O capitalismo no Brasil, e particularmente na Bahia, não nivelou as desigualdades, restringindo-as apenas ao plano das classes sociais. O capital encontra na discriminação racial mais um expediente de exploração da classe trabalhadora, obviamente penalizando seu setor negro.

Mas a necessidade de evitar as situações declaradas de discriminação — afinal de contas vivemos numa "democracia racial" —, na maioria das vezes impede que percebamos as atitudes discriminatórias no recrutamento e seleção de pessoal. Por isso, ganha expressão nos anúncios de emprego o requisito da "boa aparência", que geralmente exclui homens e mulheres negros, por não corresponderem aos padrões estéticos ideais, socialmente definidos.

A fim de verificarmos a incidência desse requisito, analisamos uma amostra de anúncios de empregos publicados na imprensa nos anos de 1950, 1960, 1970 e 1980.[22] Dos 747 anúncios analisados, 22,6% aludem à aparência do candidato à vaga anunciada. As exigências dessa ordem não têm a mesma incidência nos diversos grupos ocupacionais. Nas ocupações do comércio aparecem em 54,9% dos anúncios, especialmente para os postos de vendedores/balconistas. Nas de prestação de serviços em 27,8%, sendo mais comum nos anúncios de vagas para porteiro e garçom. As ocupações administrativas apresentam o requisito de boa aparência em 20,7% dos casos, e a maior freqüência está no anúncio para secretárias e recepcionistas, mas nas ocupações da indústria aparece em apenas 5,8% dos anúncios.

A maior incidência do requisito de boa aparência nas ocupações do comércio e da prestação de serviços revela que a preferência pelo trabalhador branco acentua-se quando é necessário contato com o público proveniente dos estratos altos e médios da população, geralmente formado por brancos. No ano de 1950 registramos casos em que "cor branca" é explicitamente exigida para balconistas. No mesmo ano, nem o emprego doméstico, que conforme vimos na seção anterior é atualmente uma ocupação preferencial da mulher negra, escapava ao crivo de uma rigorosa seleção racial: "procura-se duas moças brancas", "procura-se uma governanta branca".

(22) Agradeço a Leda Barros, que me cedeu sua coleção de anúncios de *A Tarde*, entre 1950 e 1980.

Em 1960, 1970 e 1980 a "cor" do candidato já não é mais mencionada, mas cresce o uso da expressão "boa aparência", ao tempo em que aumenta o número de anúncios de emprego especialmente para as ocupações do comércio e administrativas. Mesmo em períodos de expansão das oportunidades de emprego, as exigências quanto às características raciais do trabalhador, ainda que mascaradas, não deixam de ter um peso específico relevante, reforçando o favoritismo pelo trabalhador branco.

Para além do que os anúncios de emprego podem sugerir, existem inúmeras situações em que o trabalhador negro é preterido de forma mais ou menos velada. Vejamos alguns casos:

> Mulher, 29 anos, química industrial, respondeu ao anúncio da Agro-Industrial Camaragibe, em Casa Nova, Bahia — usina de álcool de mandioca que oferecia vaga para Técnico Industrial com experiência anterior. Aprovada nos testes em outubro de 1984, passou a dirigir o laboratório da indústria. As pressões sobre a nova funcionária foram engatilhadas pelos próprios colegas, que a provocavam constantemente pelo fato de ser negra. Recusavam-se, inclusive, a dividir com ela a moradia oferecida pela empresa aos funcionários e a aceitar sua presença em reuniões sociais. Em 2 de fevereiro de 1985 foi demitida, segundo a empresa para contenção de despesas (Jornal *Afro-Brasil*, 8 a 14.5.1985).

> Mulher, 21 anos, professora primária, estudante de Pedagogia, com experiência em cursos de alfabetização. No 1º semestre de 1985 apresentou-se na Escola Júnior, no bairro do Stiep (Salvador, Bahia) para estágio. Depois de algumas semanas trabalhando sem remuneração, achou que tinha conseguido o lugar que pretendia. A coordenadora e as colegas deixaram transparecer que estavam muito impressionadas com seu trabalho. Só que não houve contrato. Explicaram-lhe que a decisão não era dos donos da escola, mas uma imposição dos pais dos alunos. Ela não fazia um "tipo" que agradasse aos pais, clientes da escola. Foi substituída por uma professora loura, de olhos azuis, sem nenhuma experiência. A Escola Júnior, entretanto, emprega várias negras como serventes (*Jornal da Bahia*, 22 e 23.9. 1985).

> Jovem, morador do bairro da Fazenda Grande (Salvador, Bahia), candidatou-se a uma vaga de vendedor da MESBLA. Passou por três entrevistas. Na última foi informado da inexistência de vagas, e de que deveria aguardar alguns dias para ser chamado. Quase um mês depois constatou ter sido contratado um amigo seu, branco, que se apresentara para o emprego quatro dias após ele ter sido recusado por falta de vagas. (Denúncia veiculada através do Movimento Negro Unificado, em dezembro de 1982.)

"Infelizmente, eu vou lhe ser sincero: preto aqui só pode trabalhar escondido." Esta afirmação do proprietário do Café Colonial, situado no Shopping Center Itaigara (Salvador, Bahia), foi ouvida por um cozinheiro, formado pelo SENAC, e por este estabelecimento indicado para trabalhar no referido local (*Jornal da Bahia*, 17.12.1981).

Em relação a esses casos destacamos os aspectos que se seguem. Em primeiro lugar, a "falsa consciência", ou a hipocrisia das relações raciais vigentes na sociedade,[23] não só garante a impunidade de práticas discriminatórias como as antes citadas, mas também confere ao branco de qualquer classe social "o direito, o poder e até o dever de resistir à redefinição dos papéis ocupacionais do negro e, portanto, de tolher os efeitos igualitários acarretados pela democratização das profissões".[24] Numa sociedade marcada pela limitação de oportunidades, o mito da inferioridade do negro traz vantagens para amplas parcelas da população branca, que se beneficiam, material ou simbolicamente, da exclusão ou da inserção subordinada do negro na estrutura ocupacional.

Em segundo lugar, reafirmarmos que nem sempre a maior escolaridade e especialização do trabalhador negro aumentam suas chances de competir em pé de igualdade com o branco. É como se a condição racial assumisse vida própria, passando a prevalecer sobre quaisquer outras condições. A instrução como fator de igualdade constitui-se em mais um mito. Além disto, não leva em conta a falta de suporte material de grande parte da população para adquirir a escolarização e a profissionalização requeridas no mercado de trabalho.

O terceiro aspecto que salientamos é que tais situações tendem a assumir contornos mais dramáticos na medida em que sexismo e racismo se articulam. Mesmo nas ocupações ditas "femininas", como é o caso do ensino primário, a trabalhadora negra ainda está em desvantagem em relação à branca: servente negra pode, mas professora não!

Por último, em todos os casos exemplificados aparece, de forma mais ou menos explícita, a necessidade de ocultamento do

(23) Carlos Hesenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 243.

(24) Fernandes, *A Integração do Negro* ..., p. 145.

negro, justificada por possíveis perdas do empregador, diante das reações negativas de uma clientela branca. Assim, fecha-se o círculo vicioso respaldado numa consciência social de dominação, em que o próprio branco se representa como superior aos outros,[25] atuando como poderoso instrumento na manutenção das desigualdades raciais em todos os níveis de sua manifestação.

A crença em que a Bahia é o maior exemplo de "democracia racial" é radicalmente negada pelas informações aqui apresentadas, que dão conta das discriminações que o negro enfrenta no mercado de trabalho. Mas essas desigualdades, embora possuam as características gerais das verificadas no resto do país, apresentam algumas especificidades quando comparadas com o estudo do IBGE realizado com base na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios — PNAD, de 1976.[26]

No que se refere aos diferenciais de rendimento médio mensal, observamos que a distância que separa negros e brancos baianos em ocupações não-manuais é maior que a verificada para o Brasil. Por outro lado, nas ocupações manuais urbanas os negros da Bahia acham-se mais próximos dos brancos. Essa situação nos permite inferir que, na Bahia, a discriminação exercida sobre os negros que ocupam melhores lugares na estrutura ocupacional tende a ser mais acentuada. Além disso, também é possível que aqui as expectativas de ascensão do negro via educação encontrem menos resposta do que no resto do país. Os menores níveis de desigualdade verificados nas ocupações manuais urbanas podem decorrer da presença historicamente majoritária do negro na força de trabalho na Bahia. Aí, ao contrário de outras regiões do Brasil onde, pelo menos oficialmente, o negro é minoria, nem sempre é possível privilegiar trabalhadores de outras etnias.

As comparações que buscamos estabelecer acima, se vistas apressadamente, poderiam levar à conclusão de que na Bahia a situação do negro, em termos de rendimentos, é melhor que no resto

(25) Octavio Ianni, *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1972, p. 72.

(26) Lúcia Oliveira *et alii*, *O Lugar do Negro* ..., p. 43. Ainda que não exista estrita comparabilidade entre a PNAD de 1976 e o Censo Demográfico de 1980, acreditamos ser possível o confronto de alguns dados que permitam melhor situar as especificidades da participação do negro na força de trabalho em diferentes contextos regionais.

do país, já que experimenta menores níveis de desigualdade nas categorias sócio-ocupacionais que concentram a maior parte dos trabalhadores urbanos (ocupações da indústria de transformação, da construção civil e da prestação de serviços). Entretanto, não podemos esquecer que nestas a desigualdade tende a ser tanto menor quanto mais baixo for o nível de rendimento, o que certamente não chega a constituir vantagem. Também é preciso considerar que, quanto mais se associa a imagem do negro ao desempenho de atividades socialmente pouco valorizadas, maiores são as dificuldades que ele enfrenta para romper com esse padrão de inserção na estrutura ocupacional. Em suma, o negro baiano só se sai relativamente melhor quando se mantém "em seu lugar".

Sobre os autores

Luiz R. B. Mott, antropólogo, professor da UFBa, autor de diversos trabalhos sobre história e antropologia da sexualidade, demografia histórica e escravidão, entre os quais *Sergipe del Rey: População, Economia e Sociedade* (FUNDESC/SE).

Stephen Gudeman, antropólogo, professor da Universidade de Minnesota (EUA), publicou, entre outros trabalhos, *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood* (Routledge and Kegan Paul).

Stuart B. Schwartz, historiador, professor da Universidade de Minnesota (EUA), publicou muitos trabalhos sobre história social e econômica do Brasil Colônia; é autor de *Sugar Plantation in the Formation of Brazilian Society* (Cambridge Univ. Press), a ser publicado no Brasil pela Companhia das Letras.

Kátia M. de Queirós Mattoso, historiadora, professora da UFBa, autora de diversos trabalhos sobre história social e econômica da escravidão. entre os quais *Ser Escravo no Brasil* (Brasiliense).

Herbert S. Klein, historiador, professor da Universidade de Columbia (EUA), autor de diversos trabalhos sobre tráfico de escravos e escravidão, entre os quais *Escravidão Africana: América Latina e Caribe* (Brasiliense).

Stanley L. Engerman, historiador, professor da Universidade de Rochester (EUA), publicou amplamente na área da escravidão, é autor (com Robert Fogel) de *Time on the Cross* (Little Brown).

Ligia Bellini, historiadora, estudante de doutorado em História da Universidade de Essex (Inglaterra), autora de "A Coisa Obscura: Mulher, Sodomia e Inquisição no Brasil Colonial", tese de mestrado em Ciências Sociais, UFBa.

João José Reis, historiador, professor da UFBa, autor de diversos trabalhos sobre a escravidão na Bahia, entre os quais *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês* (*1835*) (Brasiliense).

Antonio Risério, poeta e ensaísta, autor, entre outros trabalhos sobre cultura baiana, de *Carnaval Ijexá* (Corrupio) e (com Gilberto Gil) *Expresso 2222* (Corrupio).

Renato da Silveira, artista plástico, antropólogo, professor da UFBa, autor de diversos trabalhos de arte sobre temas da religião afro-brasileira e de "La Force et la Douceur de la Force: Structure et Dynamisme Afro-Brésilien à Salvador de Bahia", tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

Julio Braga, antropólogo, professor da UFBa, publicou, entre outros trabalhos, *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma Irmandade de Cor* (Ianamá), e *O Jogo de Búzios. Um Estudo da Adivinhação no Candomblé* (Brasiliense).

J. Lorand Matory, antropólogo, aluno de doutorado em Antropologia da Universidade de Chicago (EUA), autor de "Vessels of Power: the Dialectical Symbolism of Power in Yoruba Religion & Polity", tese de mestrado, Univ. de Chicago.

Peter Fry, antropólogo, professor do Museu Nacional, publicou, entre outros trabalhos, *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira* (Zahar) e (com E. MacRae) *O que é Homossexualidade* (Brasiliense).

Sérgio Carrara, mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Rio de Janeiro.

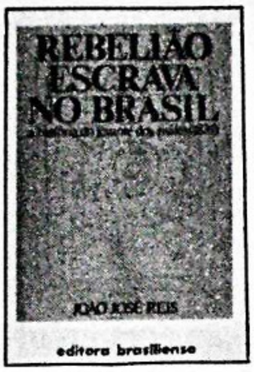
Ana Luiza Martins-Costa, mestranda em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Anamaria Morales, socióloga, aluna do mestrado em Ciências Sociais da UFBa.

Jônatas C. da Silva, poeta, membro do Movimento negro Unificado da Bahia, autor de *Miragem de Engenho — Poemas* (IRDEB).

Luiza Bairros, socióloga, membro do Movimento Negro Unificado da Bahia, autora de "O Negro na Força de Trabalho da Bahia", tese de mestrado em Ciências Sociais, UFBa.

REBELIÃO ESCRAVA NO BRASIL



João José Reis - 296 pp. - 14 x 21 cm

O que foi o Levante dos Malês? Quem eram estes escravos muçulmanos que, em 1835, se rebelaram e lutaram, nas ruas de Salvador, contra tropas de cavalaria e milícias? Neste livro, o papel da religião na vida desses escravos adeptos do Islã e na afirmação de sua dignidade.

TUMBEIROS - O Tráfico escravista para o Brasil

Robert Edgar Conrad - 224 pp. - 14 x 21 cm

Legal ou não, com a colaboração de britânicos e americanos, o tráfico de escravos foi, durante 300 anos, peça-chave do sistema escravocrata luso-brasileiro. Ali, no tráfico, se iniciavam o descaso e o despeito aos direitos fundamentais dos negros.



O NEGRO NO BRASIL



Julio José Chiavenato - 264 pp

Fugindo das abordagens convencionais, Julio José Chiavenato faz um verdadeiro garimpo histórico para reunir crônicas e registros de época. Assim, descortina as origens da segregação racial e do desprezo pelo ser humano que tanto marcaram a escravidão no Brasil.

Impresso na Prol editora gráfica ltda.

VOCÊ CONHECE O PRIMEIRO TOQUE?



PRIMEIRO TOQUE é uma publicação com crônicas, resenhas, serviços, charges, dicas, mil atrações sobre todos os livros da Brasiliense. Sai de três em três meses. Por que não recebê-lo em casa? Além do mais, não custa nada. Só o trabalho de preencher os dados abaixo, recortar, selar e pôr no correio.

NOME

AOS CUIDADOS DE:

ENDEREÇO

BAIRRO

CIDADE

UF

CEP

SEXO

DATA DE NASCIMENTO

ÁREAS DE INTERESSE:
(vide tabela abaixo)

PROFISSÃO:

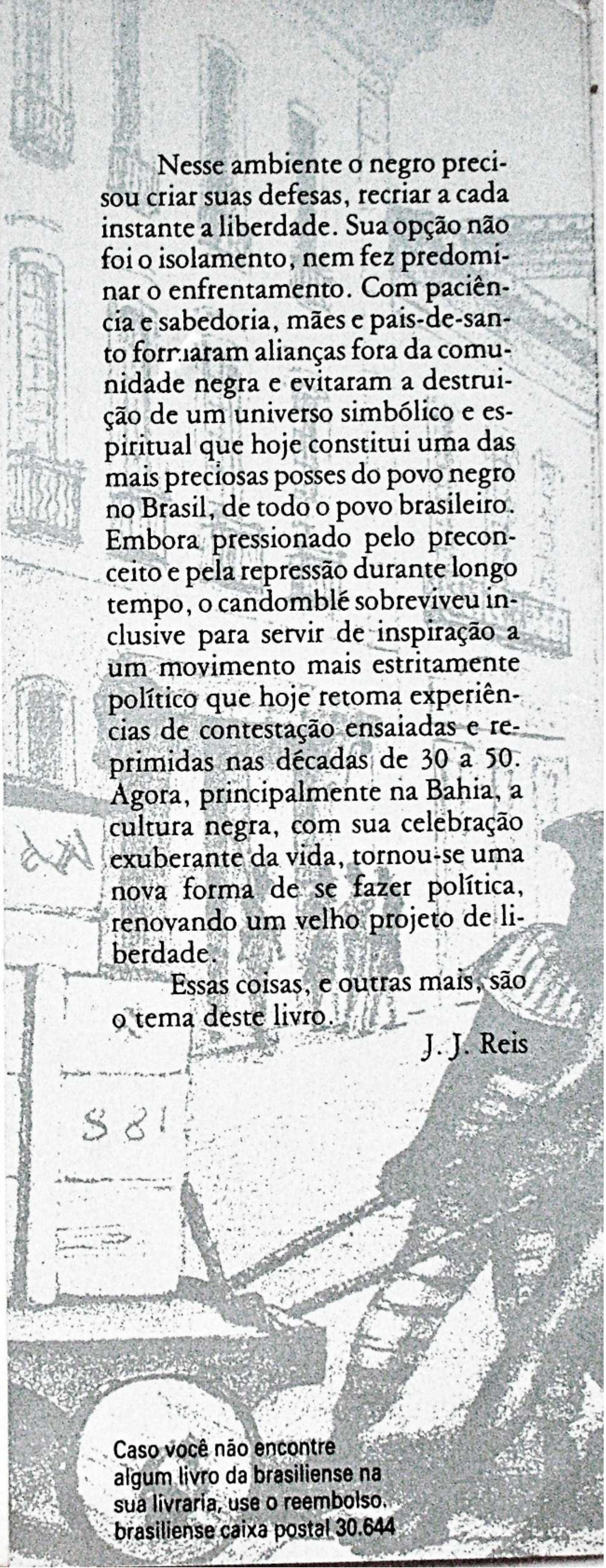
PARA USO INTERNO:

PROF. TIPO FAIXA

Para indicar as áreas dos livros de sua preferência, procure na tabela a letra respectiva e coloque nos espaços acima:

Administração	A	Economia	H	Psicologia	O
Antropologia	B	Ficção Científica	I	Sociologia/Política	P
Biografias	C	Ficção/Literatura	J	Ciência/Informática	Q
Cinema/Teatro	D	História/Geografia	K	Filosofia	R
Comunicações/Artes	E	Hist. Quadrinhos	L	Lit. Infantil	S
Conto	F	Poesia	M	Reportagem	T
Educação/Pedagogia	G	Policial	N	Outros	Z

Editora Brasiliense S.A. —
Rua da Consolação 2689/2697 - 01416 - São Paulo



Nesse ambiente o negro precisou criar suas defesas, recriar a cada instante a liberdade. Sua opção não foi o isolamento, nem fez predominar o enfrentamento. Com paciência e sabedoria, mães e pais-de-santo formaram alianças fora da comunidade negra e evitaram a destruição de um universo simbólico e espiritual que hoje constitui uma das mais preciosas posses do povo negro no Brasil, de todo o povo brasileiro. Embora pressionado pelo preconceito e pela repressão durante longo tempo, o candomblé sobreviveu inclusive para servir de inspiração a um movimento mais estritamente político que hoje retoma experiências de contestação ensaiadas e reprimidas nas décadas de 30 a 50. Agora, principalmente na Bahia, a cultura negra, com sua celebração exuberante da vida, tornou-se uma nova forma de se fazer política, renovando um velho projeto de liberdade.

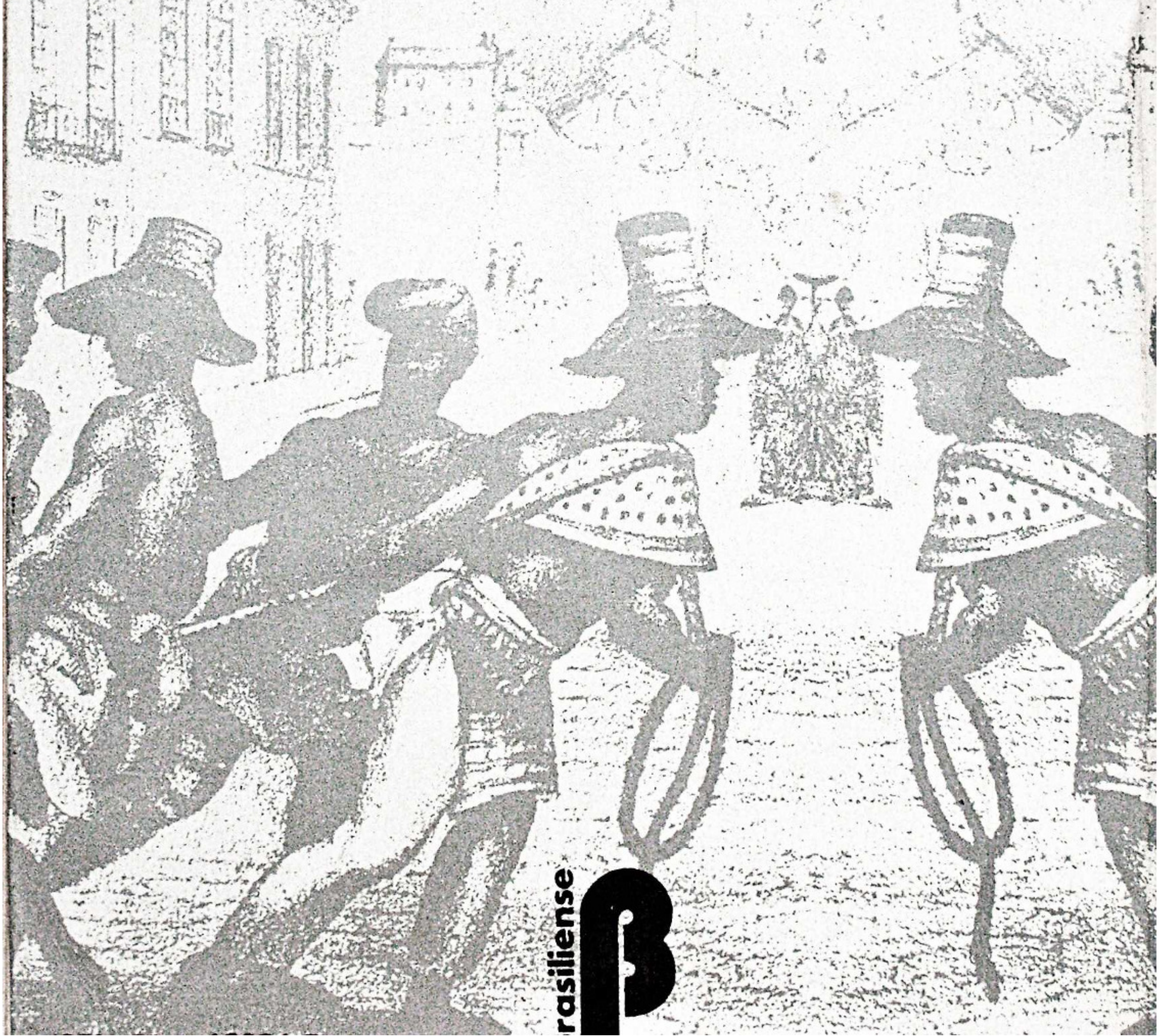
Essas coisas, e outras mais, são o tema deste livro.

J. J. Reis

Caso você não encontre
algum livro da brasiliense na
sua livraria, use o reembolso.
brasiliense caixa postal 30.644

DEMOCRACIA RACIAL? 1888·1988

Escravidão, castigo, revolta, cultura, candomblé, carnaval, movimento negro, discriminação racial. Eis alguns dos temas tratados nesta coletânea de ensaios. Sob diferentes perspectivas, este livro traça a trajetória do negro em nossa sociedade. Seu foco central é a Bahia, a pátria da negritude brasileira, mas o que aqui se discute tem importância para todo o país, para negros, brancos, índios, orientais, todos. São estudos de historiadores, sociólogos e antropólogos, baseados em ampla bibliografia, fontes originais ou trabalho de campo. Uma obra fundamental em qualquer biblioteca do Centenário da Abolição.



brasiliense